منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

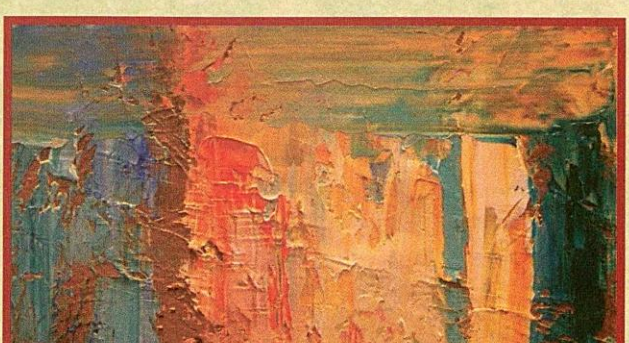
كلمة
KALIMA

دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
Editions Difaf

فتحي المسكيني

الهجرة إلى الإنسانية



مسائل فلسفية

الهجرة
إلى الإنسانية

طبع في لبنان

الهجرة
إلى الإنسانية

فتحي المسكيني

منشورات ضفاف
Editions Difaf
editions.difaf@gmail.com
كلمة
Kalima
دار الأمان
الرباط
منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الطبعة الأولى: 1438 هـ - 2016 م

ردمك 978-614-02-1492-7

كلمة للنشر والتوزيع

12 نهج بيروت، 2080 أريانة - تونس

الهاتف: 0021671703355 - الفاكس: 0021671706253

البريد الإلكتروني: info@kalima-edition.com

الرباط

4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف

Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف

Editions Difaf

editions.difaf@gmail.com

هاتف بيروت: 9613223227+

الإهداء

إلىٰ الأرض... التي يعود إليها القلب أينما كان

المحتويات

IV

V

VI

VII

VIII

IX

X

توطئة

هل عاد ابن رشد من المنفى؟

نُفي ابن رشد سنة 1195 إلى أليُسانة، وهي بتعبير الإدريسي "مدينة اليهود"، ومن الطريف أنّ وصف الإدريسي لها يشبه وصفاً رمزيّا لنمط وجود الفيلسوف في مدينة الملّة في آخر عصورها.

قال: "**اليُسانة** وهي مدينة اليهود، ولها ربض يسكنه المسلمون وبعض اليهود وبه المسجد الجامع، وليس على الربض سور، والمدينة مدينة متحصنة بسور حصين ويطوف بها من كل ناحية حفير عميق القعر والسروب وفائض مياهها قد ملأ ذلك الحفير، واليهود يسكنون بجوف المدينة ولا يداخلهم فيها مسلم البتة، وأهلها أغنياء مياسير أكثر غنى من اليهود الذين ببلاد المسلمين، ولليهود بها حذر وتحصن ممن قصدهم" (**نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**).

نُفي ابن رشد إلى مدينة "الآخر" اللاهوتي للملة، وهو مكان حيث توجد حدود قاسية بين من هو "منّا" ومن هو "ليس منّا"، و"حصن" يحمي الداخل، و"حفير" يحمي من الخارج، وحيث يسكن أناس لا يمكن "مداخلتهم"، وهم "أغنياء" عن غيرهم، وهم "حذر" ممّن يقصدهم.

وعلينا أن نسأل: هل تمّ اختيار "اليُسانة"، وهذا النوع من المكان بالذات، من أجل إعطاء عمليّة "نفي الفيلسوف" ملامح معيّنة؟ لماذا تمّ استعمال "الآخر" الديني كمكان لنفي ابن رشد؟ هل يفترض ذلك أنّ الفيلسوف هو "آخر" نموذجي لا يشبهه إلاّ الآخر الديني؟ وأنّ نفيه لا يمكن أن يتمّ إلاّ بواسطة جهاز الغيريّة الذي تتوفّر عليه ثقافة ما؟

طبعا. بين الفلسفة والمنفى صلة رحم سابقة. نفى أرسطو نفسه إلى أثينا طوعاً بعد أن اتُّهم بالتجديف. وللقدماء تراث أخلاقي حول مقام المنفى. قال سيناك: "ليس

ثمّة ما يخسره المرء في المنفى، فمن أيّ جهة نظرت إلى السماء تكون المسافة هي نفسها بين ما هو إلهيّ وما هو إنسانيّ." ولقد عانى من المنفى عديد الفلاسفة مثل هوبز وروسو وماركس وأدورنو ونغري... لكنّ دور الاسم العظيم هو أن يقف على الحدود الأخلاقية بين عقول الإنسانية: أن يدعوها إلى نادٍ واحد من أجل صداقة كونية. وأن يجمع بينها حول مائدة العقل. إنّ المنفى جزء من الانتماء إلى الإنسانية. وبقدر ما يمتلك مفكّر ما من حظوظ الكونيّة هو يمتلك من إمكانيات المنفى.

ولكن ماذا يتبقّى من فيلسوف عندما يتحوّل لدى الأجيال اللاحقة إلى أيقونة للمنفى؟ - ثمّة منفى أو هالة غربة تحوم حول الأسماء الكبرى للعقل البشري في أيّ ثقافة. "أفيرواس" (Averroès) هكذا سمّاه اللاتين المسيحيون. إنّ اختلاف لهجات البشر في نطق نفس الأسماء ليس صدفة. هو فقط طريقة عجيبة في رسم المسافة الفاصلة بين اللغات والعصور والشعوب. -كان تحوّلُ اسمه من "ابن رشد" إلى "أفيرواس" علامة على شيء أخطر من مجرّد النطق اللاتيني بلفظ عربي: كان علامة على تجريد ابن رشد من شخصيته التاريخية (العربية-الإسلامية) وتحويله إلى أيقونة فلسفية بلا ملامح ثقافية (إذْ أطلقت عليه اسم "الشارح الكبير"). كان ذلك إطراءً مسموساً أو "كولونياليّا". كان نوعاً من السيطرة الرمزية على خطورة "الشخصية" بواسطة منطق "الفلسفة": أن تكون "مشروحة" بشكل أمين. لكنّ "الأمانة" هي أضعف انفعالات الفلاسفة. إنّ قدرهم لا ينحصر في نصوصهم.

في بعض الأحيان تكون شخصية الفيلسوف أهمّ أو أكبر من فلسفته. ويكون أثره في ضمير الإنسانية أعظم من تعاليمه ومن تلاميذه. وذلك ما ينطبق على ابن رشد بشكل يكاد يكون مؤلماً. إنّه شخصيّة التقطتها أوروبا عندما انحسر أفقها في عقر داره. ونصّبت بها عالماً للفلسفة التي تحتاجها في مكان آخر. ليس هذا خطأ تاريخيّا بل هو جزء من قدر الفلاسفة: إنّهم مقامات جيّدة للمنفى خارج اللغة الأم والثقافة الأم. هو منفى نادر واستثنائي ومن دون طلب مسبق: ذلك الذي يحوّل فيلسوفا إلى اسم علم إنساني أو كوني.

ابن رشد شخصيّته أكبر من فلسفته. في فلسفته كان شارحا كبيرا؛ هو من حوّل شرح أرسطو إلى مهمّة فلسفيّة قائمة بذاتها. وهو من علّم أوروبا (بداية من

1225) كيف تقرأ أرسطو، أي كيف تفكّ شفرة العقل البشري في العصور القديمة. قال أحد أكبر المختصّين في فلسفة العصر الوسيط، آلان دي ليبرا، في نصّ يحمل عنواناً لافتا هو "معكّر الأعراس": "من 1230 إلى 1600، وطيلة أربعة قرون، جسّد ابن رشد، جنبا إلى جنب مع أرسطو، معنى العقلانيّة الفلسفيّة في الغرب المسيحي". تلك التي من رحم المناظرة الشرسة معها، ومع أجواء العرس المسيحي في العصور الأغسطينيّة، تمخّضت إشكاليات الأزمنة المسمّاة "حديثة".

لكنّ شخصيته أخطر من مجرّد شارح كبير لأوروبا الخارجة من عصرها الوسيط نحو الأزمنة الحديثة: إنّه تحديدا من تجرّأ على أن يفكّر في أفق دولة الملّة بواسطة العقل البشري كما التقطه من نصوص أرسطو. لم تهتمّ أوربا بابن رشد الذي يهمّنا. هي حوّلت منفاه الفلسفي إلى وطن تاريخي جديد لمهمّة الشرح الكبير للعقل البشري كما أمسك به اليونان. لكنّها ما لبثت أن طاردت شبحه في كلّ مرّة يتمّ فيها نزع القناع عن وجهه الفلسفي الخاص وانكشاف قصده السرّي، نعني تحرير العقل في أفق الملة التوحيدية، وذلك منذ مقالة "ضدّ ابن رشد" في القرن الثالث عشر (توما الإكويني، 1270) إلى كتاب "ابن رشد والرشدية" (أرنست رينان، 1852)، مرورا بشتّى الإحالات العدائيّة على اسم ابن رشد من قبل فلاسفة أوروبيين (لاسيّما ليبنتز في "محاولات في العدل الإلاهي"، 1710).

في واقع الأمر نُفي ابن رشد مرّتين: نُفي في حياته من طرف سلطة الملّة التي أنصتت إلى الفقهاء في الحكم على حقيقته؛ ثمّ نُفي بعد موته من طرف سلطة الآخر اللاهوتي لتلك الملة عندما حصرته في مجرّد مهنة "الشارح الكبير" وحاربت أيّ استعمال فلسفيّ له في فهم ماهية الدين المسيحي. لم يكن قدرا مختلفا كما نظنّ بل هو هو منطق الملة في كلّ مكان: على الفيلسوف أن يظلّ مجرّد "شارح كبير" وأن لا يتحوّل أبدا إلى شخصيّة منّا أو تنتمي إلينا من الداخل أو تخاطبنا. ولذلك لا يمكن تحمّل الفيلسوف إلاّ بوصفه "آخرا" أو "غريبا" أو "أجنبيّا"؛ وذلك يعني: لا يمكن تحمّله إلاّ وهو يلبس جبّة المعلّم "الكوني" الذي لا يتوجّه بحقيقته إلى أحد. لا توجد "نحن" جماعيّة يمكن للفيلسوف أن ينتمي إليها من دون حرج ما. وابن رشد كان أكبر حرج أخلاقي واجهته ثقافة الملة: إنّه ينتمي إليها بشكل

مزعج، هو فقيه أو قاض في نظام خطابها، ومع ذلك هي لا تتحمّله إلاّ في مهنة "الشارح الكبير" فحسب. وبمجرّد أن يُتقوّل عليه في أيّ شأن يهمّ حقيقة الملّة التوحيدية، هو ينقلب إلى عدوّ جذري. أي إلى جهاز "منفى" على سلطة الملة أن تدفع به خارجها: إلى حيّز "الآخر" الأقصى.

المنفى إذن هو مقام التفلسف بامتياز. إنّك لن تتفلسف إلاّ بقدر ما تستعمل عقلك في شكل منفى ما، على نحو حدودي، في "خارج" أخلاقي بلا ملامح ثابتة. تنزعج أيّ سلطة مستبدّة بالحقيقة من وجود الفيلسوف في نطاقها. وكان ابن رشد رمزا نموذجيّا لهذا النوع من المنفى: تحتاجه دولة الملّة كي "يشرح" لها ما استغلق من كلام الأوائل، لكنّها لا تستطيع تحمّل "رأيه" عندما يشارك في العناية بالحقيقة من دون ضمانات مسبقة.

في واقع الأمر لم يكن ابن رشد فيلسوفا بالمعنى الحديث: هو ليس له إشكالية مبتكرة أو حدس أصلي لا يشاركه فيه أيّ فيلسوف آخر أو تأويل لمعنى الكينونة في العالم لم يُسبق إليه. ولم تخطئ أوروبا في نعته باسم "الشارح الكبير". ولابدّ أنّه يفرح به ولا يرى فيه أيّ استنقاص لمرتبته. لكنّ ابن رشد له مفعول رمزي آخر تماما بالنسبة إلينا، نحن الذين ننحدر من سلالة التوحيد الشرقي. ولسنا يونانيين أو غربا إلاّ عرضًا كونيّا فحسب. إنّ ابن رشد الذي يهمّنا هو الشخص وليس الشارح. إنّه شخص نموذجي عن نوع من المفكّرين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة ثقافة الملّة على نحو لم يعرفه اليونان ولا أرسطو نفسه. ولذلك فإنّ نموذجيّة ابن رشد أخطر من كلّ شروحه على أرسطو. إنّه بطل أخلاقي، وليس منظّرا. وبهذا المعنى فإنّ منزلته الأكثر طرافة ليس اختتام طبقات الشراح في العصر القديم بل كونه يوجد في وسط سلسلة فلسفية خطيرة جدّا تمتدّ من القدّيس أغسطينوس إلى الغزالي، ومن الفارابي إلى سبينوزا وكانط، ومن المعرّي إلى كيركغارد ونيتشه: إنّها سلسلة تفكيك خطاب الملة والتمرّد البنيوي على حقيقة السلطة في أفقها. ربّما سُمّي هذا التقليد الطويل باسم "التنوير"، لكنّ التنوير بحصر المعنى هو تقليد "حديث" ومن ثمّ يقوم على "علمنة" القيم المسيحية دون سواها. لكنّ تفكيك خطاب الملة مهمّة لا يطالها التنوير وإن كان يدّعيها بكلّ قوة.

لا يُقال إنّ ابن رشد لم يعد إذن من المنفى.- لكن علينا أن نقول إنّه لا يمكن أن ننفي إلاّ ما ينتمي إلينا. وحين نُفي ابن رشد إلى اليُسانة أو إلى أوروبا فهو قد حمل المكان معه. إذْ لا يمكن تجريد أيّ كان من مكانه. والفلسفة سياسة مكان لا يمكن لأيّ دولة أن تؤقلمها (في المعنى الذي افترعه دولوز). الفيلسوف في مكانه دائما. تحتاجه الدولة كي تفكّر لأوّل مرّة. لكنّها سريعا ما تنزعج من مفعول الحقيقة الذي ينبجس منه. لا يقصد الفيلسوف أكثر أو أقلّ من مفعول الحقيقة الذي ينتج عن وجوده في أفق ثقافة ما. إلاّ أنّه غير مسئول عنه إلاّ عرضاً. ثمّة شكل من الحياة يريد أن يظهر حين يأخذ فيلسوف ما في التفكير في أفق شعب لم يفكّر على هذا النحو من قبل. كانت دولة الملّة هي التي احتاجت لابن رشد كي تفهم أرسطو، كي تفهم ما يتخطى نوع العقل الذي قامت عليه. لكنّ شرح أرسطو كان أكثر من آمال دولة الملة وأخطر ممّا احتاجت إليه من الوضوح. لذلك عوقب ابن رشد لأنّه قبل أن يساعد دولة الملة على التفكير وفشلت في تحمّل مساعدته. بيد أنّه ليس ثمّة أيّ شيء شخصي في ما يقوله فيلسوف ما عن الله أو عن العالم أو عن النفس. ولذلك فإنّ محاسبة الفلاسفة كما لو كانوا أشخاصاً هو تهكّم أسود على النوع البشري. كثيرا ما يُلام الفيلسوف على عدم ظهوره. ولكن ماذا أعددنا له حتى يظهر بيننا؟ ابن رشد كان مرتبة أو موجة عليا من أنفسنا القديمة، وليس ما يدلّ على أنّنا احتفظنا بها لوقت طويل. وعلينا أن نسأل مرة أخرى: أيّة ضيافة يحقّ لنا أن نعده بها منذ الآن؟

I

§ 1

الثقوب السوداء

بعض الناس كالثقوب السوداء، يمتصّون حياتك ولا يعطوك شيئا. ولأنّ الحياة ضرب من النور، فإنّه ليس أسهل من تبذير الحياة: يشربها ثقب أسود، ويجعل من روحك جدارا يمكن لأيّ كان أن يكتب عليه ما يشاء، ويمرّ. الثقب الأسود قد يكون وجهاً، منقّبا، فالنقاب أيضا ثقب أسود. إنّه يمتصّ كميّة النور التي تنتظرها من أيّ قادم نحوك، ولا يصل أبدا. أمّا حين يدخل شعبٌ بأكمله في ثقب أسود، ويكون لديك عندئذ شعب منقّب، فعليك أن تتوقّع وجهيّة من نوع جديد تماما: تلك التي تميّز من لم يعد يحمل وجها أصلا، لأنّه لا ينظر إلينا، ولا يعترف بالأفق الذي نقف فيه.

ولكن ما معنى أن نفكّر تحت ثقب أسود؟ وهل يمكن لمن لم يعد يرى وجهَ أحد أن يفكّر؟ أليس التفكير هو تبادل ذلك النور الذي تلقيه العيون على الوجوه حتى يصبح اللقاء البشري ممكنا، فتبدأ قصّة ما؟ - الثقب الأسود قد يكون شارعا. بعض الشوارع أكلت حيوات كثيرة في يوم واحد. وحين تمرّ أمام مجموعة من صور الشهداء الذين تجمّدت وجوههم عند نظرة واحدة، إلى الأبد، تفهم كم أنت داخل ثقب أسود لا يحبّك. وإذا بالشوارع تتحوّل إلى مجموعة من الجدران التي نسيت أنّها واقفة منذ وقت طويل. و لم تعد تحمل أيّ شيء من أجلنا على كتفيها. وتنصحنا بالمرور من مكان آخر.

بعض الأيّام أيضا ثقوب سوداء. تدخلها ولا تخرج منها حيّا. لا يعني ذلك أنّك ستموت، وتنعم بذلك الانسحاب المشرّف من الواجهة. أنت سوف تُستدعى على الدوام استدعاء فاحشا للمساهمة في التأريخ لأوجاعك التي ظننت أنّك قد

شُفيت منها. وقد تُقتل في الطريق إلى نفسك الجديدة، وقد يهنّئ بعض الناس البعض الآخر على قتلك. ولو مؤقّتا. فالموت المؤقّت سلفة مناسبة للنسيان. هذه الأيام المثقوبة بالسواد قد صارت كثيرة في البلد الأمين. وإذا بجيل بلا ذاكرة يسرق منّا سماءنا ويحوّلنا إلى غجر جدد. – الانتماء أيضا ثقب أسود.

أجل، حين تستيقظ ولا تجد نفسك، ستدخل في هوية سوداء، وسوف يؤرّخ لك الناس تأريخا مشطّا بأنّك لا أحد، وبأنّهم يملكون كلّ أنواع الشرعية للإشراف على تأبين آخر أنفاسك، كجزء من مراسم الانتماء. وإذا بهويتك تتحوّل إلى حجر أسود بين يديك. عليك أن تقبّل ما لا ترى.

بعض الناس مجرّد أفكار مسبقة حول أنفسهم.

ولذلك فالمستقبل أيضا ثقب أسود. إنّه تاريخ ميلاد من لن تراهم أبدا.. يكبرون تحت عينيك المتعبتين بالانتظار. – اليتم أيضا ثقب أسود. ولأوّل مرة، صار لدينا شبابٌ يترك أيتاما من نوع خاص. أيّها الموت، كيف صرت لا تخجل من الأطفال إلى هذا الحدّ؟ صغار ييتّمون صغارا. وتتداخل البسمات بين الوجوه الغائبة، كأنّ الزمن يعتذر عن الطرفين، وينسحب. – الزمن أيضا ثقب أسود. ونحن لا نملّ من الدخول فيه بكل ما أوتينا من القدرة على المكان. وحين يضيق المكان، يصبح كلّ منّا شعباً برأسه. لكنّ الشعب أيضا ثقب أسود. ولا سيّما حين تراه صباحا مساء يطرق على باب عصرٍ تلفّت عنّا إلى الأمم القادمة دون استئذان. وتعرف في آخر الأمر والعمر أنّك كنتَ فقط تربّي في قلبك دخانا من البشر اسمه "الأمّة" أو "الوطن". يا لهذه "الأمّة" التي لا تملك من القلب غير أنّها تشبه "الأمّ" التي تكتري أرحامها لمن يدفع أكثر.

ولذلك نحن نكتري الوطن إلى وقت غير معلوم. عليك أن تدفع ثمن الرحم الذي يحملك. وكلّ رحم هو أيضا ثقب أسود، وهو سوف يحوّلك سريعا إلى متسوّغ نسقي لأمكنة تتعدد دون أن تنجح في صنع وطن مريح لجسدك المتعب من كل أنواع الوطن.

الدولة أيضا ثقب أسود. وإزعاج الحكومة صار اختصاصا لمن وُلدوا بعد أعمارهم. كل حرية لها عمر خاص. لكنّ أجيال التحرّر عاشت بعد انتصاراتها

التاريخية، وصارت عبء على ذاكرتها. أنت مثلا تزعج الدولة بآلة حادّة اسمها حرية التعبير. لكنّ فنّ إزعاج الحكومات هو فنّ جسدي بامتياز: بالنهود التي لا تعرّي شيئا أو بالوقوف ضدّ عقارب الساعة أو بالجلوس.. السيت-إنْ.. في أمكنة لا تتسع لنفسها أو بالصفوف البشرية أو بالأقمصة التي تقول أكثر من حامليها أو بالحجاب الذي لا يحجب شيئا أو بالنقاب الذي يرانا ولا نراه أو بالصراخ بلا صوت خاص أو بالجوع كتقنية تعبير منسية...

قال لي صديقي: أنا ضابط حالة مدنية بعد الثورة، مهمّتي (وليس مهنتي) تسجيل الولادات والوفيات وعقود الزواج (وليس النكاح). وإنّ تعامل الدولة مع هذه المهمة على أنّها عمل تطوّعي هو ذو دلالة فاحشة: هل الحياة عمل تطوّعي إلى هذا الحدّ؟ وهل الموت عمل تطوّعي؟ هل الزواج اليوم عمل تطوّعي؟

لم يبق تحت سقف الدولة غير المواطن اليومي. وهو غير معدّ تماما لمثل هذا الحرفة: أن يبيت تحت سقف رمزي تجاوز سماءه بكثير.

هل علينا أن نتحوّل إلى ثقوب سوداء حتى ننجو من العاصفة القادمة؟ أليس السواد هو آخر ما تتمناه كل الألوان؟- أثقب نارك أيّها الواقف على حدود الوطن، ولا تبتئس. أنت أَلَمٌ مؤقّت لكل الذين سيولدون منك. وكل ما ستقوله عن نفسك سوف يُحسب عليك كنوع من الانتظار. وأنت ستنتظر طويلا قبل أن تصبح وطن نفسك.

2 §

نرسيس والحطيئة أو لماذا نكره أنفسنا؟

ذكر المسعودي، في "مروج الذهب"، أنّ بعض الحيوان، مثل الفيلة والخيل والإبل، يجزع من الماء الصافي إذا ورد للشرب، فيضربه ويكدّره، فإذا تكدّر شرب منه مطمئنّا. ولعلّ ذلك "لمشاهدة صورها في الماء لصقالته وصفائه". ويبدو أنّ هذا خاص بما عظم من الحيوان، الذي متى "رأى صورته منعكسة على صفاء الماء أعجبته لعظمها

وحسنها وما بان به من حسن الهيئة عما دونه من أنواع الحيـوان". ولا نـدري أيّ اطمئنان يتحقّق لها مع الكدر أو التكدير، ولو كان رغبة من عندها.

فهل نكسّر المرآة إذن، نحن بني البشر، حتى نستطيع أن نرى أنفسنا من دون خوف؟ خوف من الوجه الآخر لأنفسنا؟ حيث يبرز وجهُنا دون أن يكون نحن.. أو دون أن يتطابق مع ما نظنّ أنّه صورتنا عند أنفسنا.

ربّما.

ولكن يبدو أنّ الفرق بين الماء والمرآة أكثر خطورة ممّا نتصوّر لأوّل وهلـة. يستطيع الماء أن يتكدّر دون أن يفقد من حقيقته: كونه يروي ظمأ الحيوان الـذي فينا. لكنّ المرآة لا تتكسّر من أجلنا أبدا. وبعض الهويات يشبه المـرآة: أنّهـا لا تتكسّر من أجلنا أبدا. فهي في الحقيقة لا ترى إلا نفسها. وكل من يحرص على أن يدين بشكل حياته إلى كينونة مرآوية، هو يؤبّد فقط حاجته إلى ما لا يتكسّر من أجله، ويرهن هويته في أنانة لا تحبّ ير نفسها.

تحت جلد كلّ مرآة، يوجد نرسيس، الإله الذي عاقبته الآلهة بحبّ نفسـه، قصاصاً منه لصدّه المرأة التي أحبّته، "إيكو"، ابنة الهواء والتراب التي تفاخر عليهـا بجماله فلعنته الآلهة. نعم، الآلهة تثأر بالحب. وما قتل نرسيس كان مخبّأ له في قدره منذ البداية. قالت النبوءة: "هو يبلغ الشيخوخة فقط إذا هو لم ينظر إلى نفسه و لم ير صورة وجهه". كانت لعنته صامتة ونائمة في عينيه. ويبدو أنّ لفظة "نرسـيس" اليونانية (نركيسوس) كانت تتضمّن "ناركي" أي "النوم": ثمّة نومٌ ما في عينيّ كلّ هوية، ليس أخطر عليها من أن ترى نفسها، أو تحدّق في نفسها. وهكذا حين قاده الظمأ إلى الماء كي يشرب الحيوان الذي فيه، رأى نفسه لأوّل مرة، فأحبّ نفسـه وانتهى به الوجد إلى الموت، كدراً من هذا الشعور الذي لا يمكـن تحقيقـه: أن يقبض على صورته ويخرجها من الماء. حين أراد أن يقبّل وجهه في الماء، غـرق في نفسه، ومات من أجل هوية كان ممنوعا عليه أن يراها. – ناحت عليـه أخواتـه الربات. ومع جثّته عُثر على زهور بيضاء، هي تلك الـتي تُسـمّى "النـرجس". النرجس هو ما تبقّى من عينيه على صفحة الماء. هويته تحوّلت إلى عطر. ولكن ثمن العطر هو موت نرسيس.

هناك أختٌ ما تنوح على أيّ هوية مستحيلة. الأخت لا تشرّع شيئا في هويّة الأخ. لكنّها الوحيدة التي تبكيه إلى النهاية. ثمّة بكاء لا يصاحب الهوية الجريحة إلى النهاية. ففي لحظة ما ينتحر الحبّ ويتحوّل إلى كراهية متوحّدة. لـذلك عـادت "إيكو" إلى الكهوف، بعد أن صدّها نرسيس وجلبت عليه لعنة الآلهة: أن يقـع في حبّ نفسه إلى حدّ الهلاك.

فهل كانت الحيوانات تكدّر الماء الصافي حتى لا ترى نفسها؟ نعني حـتى لا تقع في حبّ التألّه؟ وكلّ هوية لا تعبد إلاّ نفسها.

ربّما.

لكنّ ذلك يعني أنّ الحطيئة كان على حقّ: من لا يستقبح نفسه لن يراهـا. القبح أيضا نمط لقاء جذري مع أنفسنا. لكنّ قبحنا هو دائما جزء لا يتجزّأ مـن هويتنا. إذْ، من سوف يحتمل اللقاء إذن مع أنفسنا؟ بلا ريب. ثمّة دومـا وجـوه للكراء. لكنّها لا تصلح للهوية. نعني لأنْ تحتمل اللقاء العاري مع أنفسـنا، بـدلاً عنّا.

القبح ليس هجاءً إلاّ عرضا. فحين لم يجد الحطيئـة مـن يهجـو، هجـا نفسه.

"أبَـتْ شـفتاي اليـوم إلاّ تكلّمـاً
بسـوءٍ فـلا أدري لمـن أنـا قائلـه
أرى لي وجهـاً شـوّه الله خلقـه
فقـبّح مـن وجـه وقـبّح حاملـه"

ليس ثمّة هوية صامتة. كلّ هوية هي رغبة مريعة في الكلام عن النفس. لكنّ النفس ليست دائما أفضل ما لدينا. ولذلك تمتلك جميع الهويات قدرة داخلية على الإساءة، نعني على قول كميّة "اللا-هوية" أو عدم الهوية الذي تنطوي عليه سلفا. عدم الهوية يعني كل إمكانيات الآخر التي فينا، دون أيّ استشارة مسبقة. يخترقنـا الغير ويغيّر ما بأنفسنا، في كل مرة نلتقي فيها مع أنفسنا. وذلك يعني بنفس القدر أنّ هجاء النفس هو أيضا جزء من انفعالها بنفسها، نمط من الانتمـاء إلى الآخـر

الذي نجرّه في تصوّرنا لأنفسنا. لا يأتي الآخر من أيّ مكان. بل هو كل إمكانية للشعور بأنّنا لسنا نحن بما فيه الكفاية، وأنّ المرآة التي أمامنا هي وراءنا بمعنى ما.

ومن الممكن أن نصنّف الهويات بقدر ما تنطوي عليه من ضروب الآخر. وخاصة بمدى قدرتها على الانتماء إلى كلّ الأناوات الأخرى التي تنام فيها سلفا. ليست النفس غير ادّعاء من جملة ادّعاءات أخرى بأنّنا هنا، وبأنّنا نحن، وأنّنا ليس غيرنا، فينا.

كميّة السوء التي فينا لابدّ وأن تتكلّم، ولابدّ وأن نقولها. ليس مهمّا من سيكون موضوعا لها. فالهوية هي في أعماقها مخاطبة اضطرارية لمن يقابلنا. وهي بطبعها لا تخاطب إلاّ من يستطيع أن يكون قادرا على احتمال إساءتها. لأنّ احتمال الإساءة ليس غريبا عن بشريّتنا. ويبدو أنّ ثمّة علاقة عميقة بين الوجه والشعور بالإساءة: نحن لا نشعر بهويتنا إلاّ بقدر ما نرى أنفسنا، نعني ليس لنا من هوية إلاّ بقدر ما نرى وجوهنا. إنّ هويتنا هي وجهيتنا. لكنّ الوجه ليس دائما أفضل أعضاء النفس. كلّ وجه يحتمل كلّ أخاديد العمر، ولا يمكنه أن يستقيل من حملها. ثمّة خرائط تؤرّخ للعمر، وتنحت الزمان في مآقينا. وهكذا ليس أكبر من إساءة الزمن إلى الوجه البشري: هل هناك معنى آخر للقبح؟ الله لا يشوّه الخلق البشري، بل يحمّله ذاكرته إلى النهاية. ولذلك فالتقبيح ليس سوى نمط من القراءة لوجهيتنا، كيف نظهر في صورة أنفسنا. وهو ليس إساءة لأحد. لأنّ القبيح لا يحمل قبحه. بل يسكنه. وهو بمثابة السماء الداخلية لقلبه.

من لا يسيء إلى نفسه العميقة، نعني من يكره نفسه، لن يجدها. ستكون قد مرّت إلى المرآة، وصارت تقف على الجانب الآخر، من أنفسنا.

ذلك الحيوان الذي كان يكدّر الماء كي يشربه، يسألنا من بعيد: متى يكفّ نرسيس عن محاولات القبض على نفسه في صفحة الماء الذي لا هوية له...؟ متى ينقطع الحطيئة عن هجاء نفسه الوحيدة، ويعذر حاملها...؟

3 §

المراهقة الملحدة أو ماذا تبقّى من الأب؟

"الإلحاد، قوة الفكر، ولكن إلى حدّ ما فقط."

باسكال

"التعصّب هو غول أخطر ألف مرة من الإلحاد الفلسفي"

فولتير

ثمّة ابتسامة صامتة -وليست كل ابتساماتنا تدعو إلى الصمت- سرعان ما تعرض لنا حينما يأخذ أحد "أبنائنا"، المراهقين "ما بعد المحدثين"، في امتشاق لغة الحرية "المتحررة"- وليست كل حرية قادرة على التحرّر من ذاتها- تلك التي نزعت قفّاز الأدب الأبوي، والتي تزعم بأناقة جارحة أنّها لا تؤمن بأيّ إله وأنّها حرية "ملحدة" (!). وسبب الابتسام الذي لن يفارقك عندئذ هو طرافة هذا المشهد الأخلاقي الجديد مراهقة ملحدة. ولأنّ هؤلاء المراهقين هم قلّما يتوفّرون على معرفة ميتافيزيقية أو دربة نقدية على الخوض في غمار مناقشة فلسفية أو لاهوتية أو حتى أخلاقية حول معنى الإلحاد بما هو كذلك، أو ثقافة الإلحاد أو وجاهته المعيارية، أو تجربة المعنى التي يمكن أن يصدر عنها، أو تاريخه النظري، أو نوع العقول التي ادّعته، أو أنماطه وأشكاله في العالم وأزماته ومجالاته وحدوده ومستقبله،.. الخ،- فإنّ المراهقة الملحدة ظاهرة تدعونا إلى إعادة التفكير في ماهية الدين ودلالته اليوم، أكثر ممّا تفرض علينا معالجة تسلّطية ضدّ ذنب لا يُغتفر.

حين يواجهك أحد أبنائك بدعوى الإلحاد فإنّ كلّ الوصفات اللاهوتية أو الفقهية أو الردود الشرعية عليه قد صارت فجأة بلا أيّ جدوى: إنّك لن تقيم الحدّ على مراهق هو لا يزال تحت مسؤوليتك الأخلاقية والمادية. ثمّ من أنت حتى تقيم عليه الحدّ؟ باسم أيّ سلطة؟ هل أنت أبوه الأخلاقي الوحيد؟ هو قطرة بشرية

في كأس مجتمعه بأسره، وتكاد لا تمارس عليه أيّ سلطة حقيقية سوى بعض الأدب.

ما نشعر به إذن هو أنّ معنى السلطة بعامة قد تغيّر على نحو غير مسبوق، و لم يعد يمكن التعويل على أيّ نوع من "التسلّط" لحمل الشباب على العناية بذواتهم الجديدة بناءً على علاقة صحّية بمصادر أنفسهم العميقة. فجأة ارتجّت كلّ ثوابت الأمة في عقولهم وفي مشاعرهم، و لم يعد يمكن استعمال أيّ عنف أخلاقي أو تأويلي ضدّ إرادتهم الفظيعة بهشاشتها والتباسها.

أجل، قد يُقال إنّ المراهقة الملحدة هي موضة روحية تؤدّي دورا جماليا أكثر منها موقفا عقدّيا ضدّ الدين بما هو كذلك. قد يكون في هذا بعض من الصدق، لكنّ الصادق ليس صحيحا دائما. وذلك أنّ ادّعاء الإلحاد من قبل الشباب لئن لم يكن نتيجة تأمّل ميتافيزيقي في حقيقة الإله أو في معنى التعالي أو في تناهي الكيان الإنساني وهشاشته الوجودية،- فإنّه يخفي في طيّاته تمرّدا أكيدا على شبكة رمزية من السلطة، ليس التأثير الأبوي غير الهالة الظاهرة منها فحسب. إنّ ما يثور ضدّه المراهق الملحد هو شبكة طويلة الأمد من الأعمدة الروحية التي شكّلت إلى حدّ الآن ليس فقط جملة تقنيات الرجاء العميقة لأنفسنا، بل بخاصة جملة الأشكال العامة للتذوّت والتذويت التي بنينا عليها معنى "النفس" لدينا ومعنى "الهويةّ" البشرية ومعنى "الشخص" المفرد بعامة. ونعني بالتحديد شبكة السلطة التي تتألّف من ثلاثية الأب / الحاكم / الإله، وذلك باعتبارها الخطاطة السريّة لكل نوع من السلطة، أي من العلاقة العمودية بالبشر أو بالعالم الذي يعيشون فيه.

كلّ تمرّد أخلاقي، من جنس الإلحاد، هو بوجه أو بآخر قلقٌ من وطأة شبكة الأب/ الحاكم /الإله، باعتبارها سلطة معيارية لم تعد محتملة. ولذلك فإنّ كلّ أجهزة الأدب التي شكّلت إلى حدّ الآن دلالة "النفس" في الفضاء الإنساني بعامة هي لم تكن غالبا سوى تمارين أخلاقية مريرة على إقناع الحيوان البشري منذ ولادته إلى وقت وفاته بأنّه مدعوّ إلى أنماط تذوّت مناسبة لطبيعته البشرية، هي تلك التي تكون كفيلة بتدريبه على التكيّف المفيد مع شبكة السلطة التي لا "خارج" لها: شبكة الأب / الحاكم / الإله. وبأنّه ليس يمكن أن يوجد "خارج"

شبكة السلطة الأبوية والسياسية والدينية غير الأشباح أو المجانين أو الموتى. نعني لا يفلت من شبكة السلطة، سلطة الأب /الحاكم /الإله، إلاّ ما / من لم يوجد قطّ أو الذي جُنّ عقله أو الذي فارق الحياة. العدم والجنون والموت هي الحدود الميتافيزيقية التي ترسمها شبكة الأب /الحاكم /الإله، ضدّ أيّ عصيان أخلاقي من طرف الحيوان البشري ضدّ هيبتها.

وليس من الصدفة أنّ "الملحدين" في جميع الثقافات القديمة والحديثة هم أولئك الذين لا مكان لهم "داخل" شبكة الأب /الحاكم /الإله، التي تنظّم أو تضبط الحالة الأخلاقية السويّة للبشر بما همْ "أشخاص"، أي كائنات "تتشخص" أمام العين المراقبة، ومن ثمّ تدخل في نطاق "المرئي" الخاص بالسلطة. - الشخص هو المرئي بالنسبة إلى عين سلطة ما. ما عدا ذلك هو لحم حيواني خارج السيطرة.

لذلك فالملحد هو الذي يريد أن "يلحد" شيئا ميتا، أي يواريه التراب؛ وهذه "المواراة" هي عملية إخفاء للمرئي قصد تنصيب غير المرئي باعتباره هو المجال الأنسب للبشر البشري. الإلحاد هو عدول عن المرئي الذي تعيّنه السلطة وتنشره كشاشة أخلاقية أو معيارية وحيدة للتحديق نحو أنفسنا العميقة. ولذلك يبدو كلّ ما هو ملحد مائلا ومعوجّا: يُقال: لحد السهم عن الهدف أي عدل عنه؛ ولاَحَدَ صاحبه أي اعوجّ كلّ منهما عن الآخر. ولحد عن الدين أي مال وحاد؛ والْتَحَدَ إلى فلان التجأ، والملتحد الملجأ، لأنّ اللاجئ يميل إليه. واللحود المائل. ولا يختلف معنى الكفر عن معنى الإلحاد في دلالة الإخفاء والمواراة: كفر الشيء ستره وغطّاه. والكُفران ستر نعمة المنعم وسترها. والمكفَّر الموثق في الحديد، كأنّه مستور به. والمتكفّر الداخل في السلاح.

ما تصبو إليه المراهقة الملحدة ليس "الكفر" أو "الشرك" بالمعنى الديني- فرؤية العالم التي تبرّر هذا النوع من السيرة في الحياة قد تبخّرت منذ زمن طويل- بل ما تصبو إليه هو التحرّر من نمط سائد من السلطة العميقة. التحرّر بواسطة "الإلحاد" أي الإخفاء والتعتيم والستر المتعمّد لشاشة السلطة التي يؤلفها الأب / الحاكم/ الإله. لا يعني الإلحاد في ماهيته هنا غير عملية إخفاء أخلاقية واسعة النطاق لوجه الأب / الحاكم /الإله، التي تحملق في عين المراهق وتتأمّر عليه من الداخل. إنّه تمرّد

بصريّ على شاشة أخلاقية لم تعد محتملة لنفوس من نوع جديد. يريـد المراهـق الملحد أن يلتجئ إلى الجزء غير المرئيّ من حياته، بحيث أنّ الإلحاد هو التمرّد علـى سلطة المرئي، وامتشاق غير المرئي بالنسبة إلى بصر السلطة، باعتباره هو أيضا شيء جدير بالنظر.

لذلك يبدو "الملحدون" الجدد رهطا بشريّا "غير مرئي" أو متمرّدا على سلطة المرئي. لكنّ المفارقة هي أنّ هذا الإلحاد للمرئيّ بالنسبة إلى عين السلطة العميقـة، إنّما يقدّم نفسه بوصفه عملية رفع للحجب عن حقيقة مؤلمة ومريرة، قامت سلطة الأب / الحاكم /الإله بطمسها من خلال جهاز رمزي طويل الأمد هو لغة التعالي: أنّ الأفق دنيوي دائما، وأنّه لا يمكن ولا يحقّ لأيّ شيء أن يكـون مقدّسـا إلاّ إذا كان عموديّا. والحال أنّ هذا هو ماهية السلطة بما هي كذلك. ومن ثمّ فلـيس من هدف كبير لمعنى الإلحاد سوى إعادة الكينونة في العالم إلى العالم، إلى "العـالم" كما "يعلم" للحيوانات البشرية، من دون أيّ مسـاحيق أبويـة أو سياسـية أو لاهوتية.

لا ترى السلطة غير نفسها. لذلك لا يكون البشريّ "شخصـا" إلاّ عنـدما ينجح في الظهور في مساحة المرئي الذي تضبطه وترعاه سلطة ما، وسلطة السلط العميقة هي سلطة الأب /الحاكم /الإله. ولذلك كلّ تمرّد على هذه الشبكة السابقة على وجودنا هو ضرب من "المراهقة".

كلّ ما يفرض علينا علاقة سلطوية عمودية، مطلقة، ومتعالية، هـو يفـرض علينا حالة مراهقة أخلاقية واسعة النطاق. يُقال: المراهق هو الغلام الذي قد قارب الُحلُم. وصلّى الصلاة مراهقاً أي مُدَانيًا لفوات وقتها. المراهقة في المعنى الأوّل قـد تعني ما عناه كانط في رسالة **ما هو التنوير؟** بمعنى "القصور": القصور الذي أذنبـه الإنسان في حقّ نفسه. وفي المعنى الثاني المراهق هو المدرك لشيء كاد يتأخّر عنـه، والمراهقة عندئذ هي تعجيل واستدراك ولحاق. لكنّ المعاني الأصلية التي تسبق هذه الدلالات الاصطلاحية هي معاني متصلة بجملة من القبائح: رَهِق بمعنى ظلم وكذب وسَفُهَ؛ وأرهقه حمله على ما لا يطيق؛ والرَهَق هو الإثم والتهمة؛ ومنه، "المرهَّـق" المتّهم في دينه، ولكن أيضا الموصوف بخفة العقل والجهل.

لا يلحد المراهق إلاّ لأنّه بات يعرف أنّه مرهق بألم رمزي أو أخلاقي يفوق ملكة التحمّل البشرية على نحو لا يُطاق. ليس الفرق بين الحيوان والبشر غير فن الاحتمال لما لا يُطاق. والخيط الرفيع بين الاحتمال البشري والتحمّل الحيواني يكمن في هذا: لا يتحمّل الحيوان ما يفوق قدرته على التحمّل. لكنّ البشر قد يذهب في احتمال ما لا يُطاق إلى حدّ مثير. وليست "البشرية" غير فن احتمال للأمر الذي لا يمكن لأيّ حيوان أن يتحمّله. والأمر الذي لا يمكن لأيّ حيوان أن يتحمّله ليس شيئا آخر سوى ظاهرة "السلطة". وخاصة التي تستطيع أن ترهن شخصيتنا العميقة في دور ما. وبالتالي هي تملك سلفا حق تدمير الهوية التي نستمدّ منها شكل تذوّتنا. ما يتحمّله الحيوان هو القوة. أمّا السلطة فهو يجهلها. وتلك معضلة الإنسان.

المراهق هو من أرهقه جسمه الحيوي، نعني كميّة الحياة التي تطفح من حدود نفسه. لنقل: إنّ المراهقة هي نزاع حدودي بين الحياة والسلطة، بين البراءة الفظيعة للجسم، كما يتجسّم في العالم، وبين التقنيات التسلّطية للجسد، الجاهز للاستخدام. إنّ كلّ ما يدخل في منطقة السلطة التي تشكّلها شبكة الأب / الحاكم /الإله، من شأنه أن يتحوّل من جسم (حيوي) إلى جسد (هووي)، أي من طاقة إلى سلطة. ونحن بإزاء عملية تصنيع نسقي لجهاز المرئي الذي ترضاه سلطة ما وبه تحوّل كل ما يسكن داخله إلى "شخص" أي إلى كائن صالح للشخوص المناسب في شاشة القيم السائدة، وبالتالي قابل للمراقبة والنظر.

ما يتمرّد عليه المراهق هو إرادة المراقبة أو إرادة النظر التي تحرص كل سلطة على تنصيبها في وعي المنتمين إليها، بوصفهم أشخاصاً، أي كائنات مرئية، "إعلامية"، مرآوية، مشهديّة، لا قيمة لها إلاّ بقدر ما تشخص في شاشة السلطة التي تدير شؤون ما هو مرئي بعامة. وكل كينونة تبقى غير مرئية هي لا وجود لها.

تحرص كل سلطة عميقة على إبقاء كل ركن من شخصية الشخص الخاضع لها في منطقة الظهور المناسبة لها، أي تحت المجهر المطلق، - عين الأب، وعين الحاكم، وعين الإله،- وإنّ أقصى ما تريده السلطة العميقة هو إبقاء كل تفاصيل اليومي للشخص البشري تحت المجهر العمودي للعين الكلية، حتى تلك المناطق التي

يظنّ الشخص الحديث أنّها جزء من هويته الخاصة أو تدخل في بـاب الأجـزاء الحميمة من نفسه وجسمه. - لكنّ ما يكتشفه كلّ مراهق مذعورا كأنّما لسـعته عقرب الحياة، هو أنّ شبكة الأب / الحاكم /الإله، لا تعترف أبدا بـأيّ منطقـة حميمة لا في أعماق النفس ولا في خبايا الجسد. ولذلك فإنّ المراهقة الملحدة ليست تمرّدا على هذا التصرّف المشطّ أو ذاك من طرف ما، بل هي انتفاضـة أخلاقيـة ووجودية فظيعة ضدّ شبكة السلطة العميقة التي تتحكّم بصمت أحيانـا كـثيرة، ولكن بقوة، في تقنيات الذات الأكثر حميمية للشخص البشري. يشعر المراهق أنّ ثمّة مناطق حميمية في نفسه وفي جسمه، لا يحق لأيّ سلطة مهما كان نبلها ومهما كانت جلالتها، أن تتدخّل فيها أو أن تشرّع لها. والقصد هو أنّ على الأب بعامة، أن يقف عند باب المرئي العائلي، ولا يحق له أن يخترق حدود الأدب "الأبـوي"، لكنّ حدود الأبوّة ليست بريئة ولا بديهية أبـدا: إنّ الأب وكـلّ أنـواع الأب الأخرى، الأب /الدولة أو الأب /السماوات، يتميّز في كل الثقافات الكبرى، بأنّه عبارة عن ذلك الكائن الذي أعطى لنفسه الحقّ المتعالي في أن يخترق حواجز الأدب البشري، وأن يعيد تشكيل ماهية الحيوان الذي فينا، دونما خجل أنطولـوجي أو تفاوض أخلاقي يُذكر. هذا النوع الأصلي من الأبوّة، هـذا الأقنـوم الأخلاقـي السحيق القدم، وهذا النمط من السلطة العميقة الطويل الأمد، في تاريخ أنفسـنا، هو الذي يقضّ مضجع الشباب ما بعد الحديث، وهو السبب العميـق في نزعـة الإلحاد التي وجد فيها تنفيسا جماليّا عن فراغ كينونته في العالم من أيّ مشـروع حرية مناسب لقدرته ما "بعد الأبويّة" على الحياة.

من أجل ذلك، فإنّ من يتمرّد على هذه السلطة الأبوية العميقة، هو يزعـزع شاشة القيم التي فرضتها وحوّلتها إلى نموذج للعيش في العالم. ولذلك فإنّ الإلحـاد هو تمرّد أخلاقي "شخصي" على إرادة "النظر" الأبوية بعامة: تمرّد يشوّش ما هـو شاخص بفضل السلطة، من أجل إثارة غبار الحياة عليه، وتحويله إلى قيمـة "غـير شخصية" لأحد.

كلّ تمرّد على سلطة عمودية هو إذن في وضع مراهقة مضاعفة: إنّه يتمـرّد عليها لأنّها لا تريد أن تعترف بحقّه في أن يكون ما يريد. إنّها تـرفض سـلفا أيّ

إمكانية لأن يلحق بها، أو يدرك كنهها، أو الدخول في أيّ قرابة ندّية معها. السلطة ليست صديقة أو أختًا لأحد. المراهق هو المحكوم عليه سلفا من طرف سلطة ما بأنّه لن يلحق أبدا بالأفق الذي ينتمي إليه. أفق الأب أو أفق الحاكم أو أفق الإله هي بالضرورة آفاق مؤسّسة على التعالي اللامشروط والذي لا يقبل أيّ نوع من المحايثة. ومن ثمّ لا وجود لسلطة أفقية، أي تقبل التقاسم بين الأنداد. ولذلك فما يقلق المراهق ما بعد الحديث هو أنّه لا يعثر على النّدّية أو المساواة المعيارية السعيدة مع ما يحبّه. إنّه يبحث عن نوع من التماهي العميق مع الأشياء التي يُدعى إلى احترامها أو إلى تقديسها أو التعلق بها. وهو ما لا يعثر عليه صراحة وبشكل مؤلم في شبكة الأب / الحاكم /الإله.

ما لا تفهمه ثقافة الكهول - وسلطة الأب / الحاكم /الإله، هي الجهاز الرمزي الأعلى للكهولة في السلّم الخلقي لشعب أو مجتمع أو عصر ما- هو أنّ المراهق ما بعد الحديث قد بات كائنا حرّا بطريقة غير مسبوقة: إنّه يملك حرّية فارغة متحرّرة من كلّ أنواع الخضوع التقليدية، وذلك ليس بفضل ثورة سياسية أو قوة خلقية، بل بفضل استعمال جماليّ غير مسبوق للتكنولوجيا الفائقة. إنّ الفضاءات الرقمية أو الافتراضية قد مكّنت الشباب من مساحات تحرّر لا مثيل لها في أيّ جيل سابق: تحرّر الحواس وتحرّر المخيّلة وتحرّر الصورة وتحرّر اللغة، وبالتالي تحرّر الجسم الحيّ من الجسد الخلقي الجاهز للسكن.

إنّ القصد هو أنّ الإلحاد هو حركة طوبيقية، تشكيلية، تريد إخفاء وتغطية نوع من الكينونة بادّعاء نوع آخر منها. ولذلك ليس الملحد كائنا فضائيّا، سقط من فوهة السماء، وصار غريبا عنّا. بل هو ابن الجماعة الروحية التي ينتمي إليها. إنّه لحظة الرفض داخلها، الرفض اليائس من أيّ رحمة قد تأتي من شبكة السلطة العمودية السارية المفعول في كل شبر من هويته العميقة: شبكة الأب / الحاكم / الإله. ولأنّ هذه الشبكة من شأنها أن تبسط سيادة مطلقة، لا ناهية، غير قابلة للاستلاب ولا للانقسام، فإنّ أيّ تفاوض معها سيكون تفاوضا حول نوع الطاعة التي ستفرضها فحسب. إنّ نوع التفاوض الوحيد الممكن داخل شبكة السلطة العميقة على أنفسنا هو تفاوض حول شروط تحويل الخضوع إلى طاعة مشرّفة. بيد

أنّ هذا النوع من التفاوض حول تحسين شروط الانتماء إلى أفق أنفسنا العميقة هو بالتحديد ما طفق المراهقون ما بعد المحدثين يرفضونه ويمجّونه مجّا.

إنّ ما وقع من ثورات تحت مسمّى هجين من قبيل "الربيع العربي" لم يكن غريبا عن ظاهرة المراهقة الملحدة التي نبحث في دلالتها هنا. لم تثر الشعوب بضميرها الكهل، ولا بشيخوختها الأخلاقية. لم تكن الثورة من عمل الأحزاب الرسمية، سلطة ومعارضة. فهذه الهيئات الرمزية قد يئست منذ وقت طويل من أيّ إمكانية للثورة بالمعنى التاريخي الكبير. وذلك أنّ الدولة / الأمة الحديثة، والتي اخترعت أجهزة السيادة والحكم والهوية والمواطنة والسكان والتمثيل السياسي والإدارة والإقليم والحدود،.. الخ؛ هي قد بذلت وسعها في اختراع مخلوق هووي طويل الأمد، يسكن جسدا مطيّعاً ويفكّر بذهنية جاهزة وقابلة للمراقبة والتحكّم بواسطة التعليم والإعلام والأمن. ومن ثمّ أنّ إمكانية الثورة على الدولة القومية ما بعد الاستقلال قد تلاشت شيئا فشيئا في أفق الجيل المعاصر لنشأتها.

بيد أنّ الجديد هو جيل آخر تماما: جيل بلا انتماء هووي جاهز. إنّه لا ينتمي أصلا لا إلى الأمة (بالمعنى الحديث) ولا إلى الملة (بالمعنى الديني). جيل لا ينتمي إلاّ إلى جسمه الحيوي وأدوات بقائه التكنولوجية الفائقة: طاقته الشبابية المندفعة نحو استعمالات تقنية جدّا للحياة وللقدرة على الحياة، والتي طمعت الدولة الأمة في تطويعها واستعمالها استعمالا "جمالياً" لصالحها. حيث كان ديدن الدولة /الأمة الحديثة بعد فشل وعود الاستقلال بالتنمية والديمقراطية، هو إلهاء فئة الشباب إلهاء جمالياً وتكنولوجيّا عن دورها الذي اكتشفته الحركات اليسارية في العالم: دور الثورة على نمط الإنتاج وشكل السلطة تحت الدولة الليبرالية الحديثة. وتحوّلت الثقافة إلى عملية إلهاء نسقي للشباب يقطعهم عن نموذج الشاب الثوري الذي نشرته الحركات اليسارية، والاستعاضة عنه بنموذج الشاب / المراهق، طويل الأمد، الذي تدعوه الدولة الهووية إلى مواصلة ألعاب طفولته بطرق أخرى.

هذا الاختزال الجمالي للشباب في مراهقة بلا أفق، هو الذي خلق، على الضدّ من نوايا الدولة /الأمة، جيلا من المراهقين القادرين على الرفض الأخلاقي الواسع النطاق. ومن هنا جاءت موضة الإلحاد.

4 §

الهوية والكراهية أو هل تحتاج الشعوب إلى الانفعالات الحزينة؟

يقول جان بودريار: "الهوية اليوم توجد في خانة الرفض؛ فلم يعد لها أساس موجب". وليس مثل يوطوبيا سالبة لتأسيس ثقافة الكراهية بين الأشخاص والشعوب. كلّ ما هو مرفوض يتحوّل إلى حجر ثقيل على النفس. وكلما اتسعت مساحة الرفض اتسعت ألسنة الكراهية داخل هوية ما. وحسب سارتر يكره الناس حين يريدون أن يكونوا كتلة لا يمكن اختراقها. حين يرفضون التغيّر أي التحوّل إلى "غيرٍ" داخلي وغريب من الداخل. وعدم التغيّر نوع نادر من الحزن الهووي: الحزن بلا مصالحة.

إنّ الكره، حسب عبارة سبينوزا، انفعال حزين أو هو حالة مقاومة لحزن معيّن يهدّدنا من الداخل. ثمّة كره يدفعنا إلى الرغبة في تدمير حضور ما وتعويضه بالغياب أو بالفراغ. هو محاولة رسم خطوط جديدة فاصلة في المكان أو في الزمان الخاص بأنفسنا. إنّه نوع من سياسة المكان ومن سياسة الذاكرة. وليس من اليسير أن تستغني الإنسانية عن جرعات معيّنة من الكراهية لاختراع قدر معيّن من السعادة بنفسها.

وكان أرسطو قد تساءل يوما: هل الكره فضيلة؟ أو هل توجد كراهية فاضلة؟ – ليس الكره فضيلة ولا رذيلة. إنّه فقط انفعال هووي حزين، لا غير. وحسب أرسطو الكره نوع مقلوب من التمنّي: تمنّي الشرّ للغير.

لذلك يختلف الكره عن مجرّد النفور أو عدم التسامح. إنّه انفعال بارد ومقصود. ويهدف إلى إلغاء وجود عدوّ ما، أكان شخصا أو شعبا أو ثقافة أو ديانة أو لغة... الخ. الكره حسب عبارة ديكارت، انفصال عن موضوع سيّء. وخاصة حين يكون شخصا. فالكره يجرّد الآخر من شخصه البشري أو من وضعه الموجب ويحوّله إلى شيطان. وهو ليس مجرد اعتداء على غريب. الكره يجرّد الآخر من صفاته الموجبة ويرسم عنه شبحا من السلوب الباردة. وبقطع النظر عن حدّة

الكره، وبقطع النظر عن مدى استعدادنا للذهاب فيه إلى حدّ تدمير وجود بشري ما، أي إلى حدّ كره الجريمة أو كره الموت، وحسب سارتر حتى الموت لا يوقف الكراهية،- فإنّ الكراهية وظيفة انفعالية مستقرة لدى أهلها، مثل غيرها من الوظائف التي تخلق عوالم أو تساهم في سقوط عوالم. الكره انفعال ثقافي يُبنى ويُهدم حسب حاجات المجتمعات. وله مضامين تاريخية محددة.

ذلك يعني أنّه ليس هناك كرهٌ معزول. نحن نكره دائما داخل مخيال ما، داخل مساحة أخلاقية وحسب آداب وتقنيات غضبية معطاة سلفا. ربما يكون الكره مجرد إعادة تشغيل لانفعالات حزينة عاطلة عن العمل. انفعالات تعاني من نفسها، من سآمة ما وفشل ما. ويأتي الكره ليمنحها فرصة ذهبية للاشتغال والحياة. لذلك كل مشاعر الكراهية لدى شعب ما هي انفعالات لا يمكن لأحد أن يسجّلها باسمه أو ينسبها إلى شخص من الأشخاص. نحن نأتي إلى مشاعر سابقة علينا أو أطول عمرا منا. ولذلك نحن لا نملكها. فالكره هو نوع من الانفعال الحزين الذي يقع علينا أو على نفسه. وهو لن يكون مؤلما أو مسيئا إلاّ بقدر ما يفقد أسبابه المعقولة ويتحول إلى ضغينة ذكية صالحة لإنتاج الهواجس الهووية.

قد تبدو مشاعر الكراهية مكافأة لعدد واسع من الناس الذين سجّلوا حياتهم الخاصة أو تجارب حياتهم تحت لافتة "الضحايا" النسقيين: بمجرد ما يعترف المرء بنفسه بوصفه ضحية أساسية أو رسمية أمام ذاته أو أمام مجتمعه هو يدخل في علاقة موجبة مع ثقافة الكراهية، كمنظومة من المشاعر السالبة ذات وظيفة أخلاقية علنية ولا تحتاج إلى أيّ تبرير أمام ضمير الإنسانية أو أي ضمير كوني.

أجل، لا نستطيع أن نُكره شعبا على كره أي شيء. الكره أيضا له كبرياؤه أو درجة النبل أو الأدب الخاصة به. "الكارهون" لهم نمط اعتزازهم بأنفسهم وآداب الكراهية التي تناسبهم أو يرضونها لأنفسهم، كجزء أساسي من سعادتهم أو نجاحهم الخاص. ومع ذلك قليلا ما يكون لنا كرهٌ خاص. إذ غالباً ما تحمل مشاعر الكراهية توقيعا ثقافيا أو قوميا جاهزا وسابقا وقاهرا. وأغلب أشكال السعادة العامة التي يتمتع بها أو ينشدها شعب ما بوصفها علامة على صحته النفسية، هي مرتبطة بإواليات كراهية شديدة التنظيم وذات أداء وظيفي ناجع.

حين نكره كرهاً عاما أو قوميا أو دينيا أو سياسيا أو هوويّا، نحن لا نشعر بأيّ مشاعر شخصية. بل نتحرك فقط ضمن دائرة تأويلية مستقلة عنا أو توفّر لنا طاقات رمزية نعمل على استهلاكها ليس أكثر. وبعبارة أخرى ثمّة معقولية خاصة لمشاعر الكراهية العمومية، وهي معقولية تعمل بمعزل عنا. وهي بمثابة شبكة عصبية عامة، تربط فئات الشعب بعضها بالبعض، وتحوّلها إلى قنوات غضبية مفتوحة ومعبّدة لمرور سلع الانفعالات الحزينة داخل فضاء مترامي الأطراف لكنه ليس بلا مركز.

تتمثّل معقولية الكره في تفريغ مساحات انفعالية من مشاعر أخرى حزينة لم تعد تملك جدواها الغضبية السابقة. وبعبارة أخرى تعمل إواليات الكراهية على تعبيد أمكنة ودوائر قابلة للسكن على نحو آخر. وذلك لأنّ اختناقا ما في حركة الانفعالات قد سدّ منافذ السعادة سارية المفعول وأخذ يهدد منظومة الانفعالات، التي تحرّك شعبا ما، بالانفجار. وحين يصبح الكره نشاطا عقليا ومتّسقا يصبح من السهل على شعب من الشعوب أن يسيطر عليه أو يراجعه أو يعيد توجيهه.

لكن لا يمكن لأحد أن يقود مشاعر الكراهية كما يريد. ثمّة حركة انفعالية لا يمكن إلغاؤها بل فقط إعادة توجيهها. إنّ الكره لا يفكّر. وخاصة حين يكون كرهاً منظّما أو معدّلا بشكل جيّد. وحسب جرعات مناسبة. ومن يستهين بجهاز الكراهية لدى شعب ما فهذا يعني أنّه يمتلك جهازا غضبيّا أكثر قوة أو نجاعة. وكره أعداء مفترضين يمكن أن يكون نوعا من التعويض الانفعالي عن آلام ظلّت بلا حلّ.

ثمّة جروح لا يمكن شفاؤها إلاّ بالنسيان النشط. وكذلك تبدو الكراهية بمثابة نسيان عنيف لنوع من الآلام التي لا يمكن ردّها إلى أيّ نوع من السعادة. حين يتعوّد شخص أو شعب على استقاء ذاته أو شعوره بذاته أو مصادر ذاته العميقة من حزمة ثقيلة من الآلام الأساسية التي لا يمكن ردّها إلى أيّ نوع من السعادة،- يبدأ كرهٌ خاص واستثنائي في التشكّل. وتأخذ ثقافة الكراهية في الانتشار كأفق فظيع من الحزن الهووي.

ما يخيف من مشاعر الكره ليس أن تتحوّل إلى عادة عمومية. بل أن ترتقي إلى رتبة الرأي أو العقيدة. الكره، كما أشار سارتر ذات مرة عن معاداة السامية، ليس رأياً. وهو لا يكون كذلك إلاّ حين ينقلب إلى موقف كلبي من النفس

البشرية. وهو لا يكون عقيدة إلاّ حين يحمل توقيعا هوويا. الكره الكلبي يائس من أيّ نوع من التعويض. والكره الهووي طامع دوماً في ضرب من التشفّي الرسمي الذي يأخذ شكل قناعة أخلاقية يدافع عنها العقلاء بلا حياء. ولذلك كل عدالة هووية هي لا تخلو في سرّها من الحاجة إلى تدبير مشاعر الكراهية وإعادة استخدامها بشكل موجب.

كذلك كلّ عدالة كلبية هي تلجأ إلى أجهزة الكره ولكن من دون التعويل على أيّ علاج أخلاقي له. بالنسبة إلى الكلبيين الكره بحدّ ذاته لا يكفي. فما هو مطلوب لا وجود له. عندئذ يتحوّل الكره إلى نوع من السأم النسقي من الغير أو الاحتقار المنهجي للآخر. إنّ الكره لا يناقش. بل يأتي ليخطب. وكما تصوّر أفلاطون أنّ ثمة علاقة بين الحكم والموسيقى فإنّه ثمّة علاقة بين الكراهية والذوق الموسيقي: نحن نكره وفقا لمقامات معيّنة. وربما يكون الكره مجرد ترجمة لموسيقى سيّئة ترهق شعبا ما من الداخل. حين لا نسمع جيّدا تنتابنا مشاعر الكراهية: النفور والاشمئزاز والنشاز والقلق والسأم والرفض والاستهجان. ولأنّ مشاعر الكراهية عبارة عن ضجيج وجودي بلا أذن صافية فإنّ الكراهية ليس لها مثل أعلى. فليست تجارب الكراهية النسقية غير آلات حب معطّلة. إنّ الانفعال أيضا يخشى الفراغ. لذلك يكره. فحين يصبح الحب مستحيلا يكون الكره قد وجد ضالته. كذلك حين يصبح شعبٌ ما متردّدا في أعماقه بين الصلاة والغناء، بين الكراهية والكبرياء، يصبح قادرا على الكره بلا مقابل.

ولكن، تخيّلوا عالما حيث لا أحد يستطيع أن يكره أحدا.. ويكون محكوما عليه بأنّ يحبّ أناسا دمّروا بلاده أو جزء من قلبه أو سرقوا حلمه أو سخروا من سمائه. يبدو أنّنا قد أسأنا تقدير حاجة البشر إلى عاطفة الكراهية، والفائدة الكبيرة التي يجنونها من الغضب على ما لا يمكنهم أن يصبروا على إساءته إليهم. كلامنا كثير عن المحبة.. لكنّ المحبة لا معنى لها من دون احتكاك مشطّ مع حدود الكراهية في أعمق أعماق الروح.. ومن لا يستطيع أن يكره لا يعرف معنى الحب. وكلّ مجتمع ينظّم إواليات مناسبة ودقيقة للكره وطرق محبّذة لممارسة شعور الكراهية ضدّ أعداء يقع انتخابهم للغرض في كل حقبة.

وفي هذا الأيام تحوّلت الثورات العربية إلى مختبر واسع النطاق لإعادة تعديل مشاعر الكره في نفوس الشعوب والأشخاص.. وهذا مترجم في الأوصاف التي تُطلق يوميا على المخلوعين والدكاتوريين والمستبدين والسلفيين والعلمانيين والحداثويين والظلاميين... الخ. تخيّلوا غياب مثل هذه الجموع الغفيرة من الأشخاص القابلين للكره وهذا الكم الهائل والمتنوع من المغضوب عليهم.. ماذا ستفعل الشعوب بثوراتها؟ وأي سعادة ستجنيها الجموع من هتافات لا تسيء إلى أحد ولا إلى أيّ صنم أو بطل يلعب دور العدوّ أو كبش الفداء؟ ألا تتحوّل الثورات إلى وقت فراغ مخيف وباهت وغير ذي جدوى؟ - طبعا في انتظار أن تجد هذه الثورات طريقا ملكية نحو الحرية الموجبة.

لكنّ ذلك يعني في منطق مقلوب أنّ علينا أن نشكر أعداءنا على صعيد ما وأن نحتفل بوجودهم في حياتنا وأن نثني على الدور الرمزي الذي أدّوه لتعديل مشاعرنا الغضبية وتوفير حالة مزاجية مناسبة للسعادة أو للانتصار أو حتى لتقبّل الهزيمة. ولماذا نكرههم عندئذ إذا كانوا بهذه الفائدة وبهذا الإلحاح؟

يبدو أنّ مزاج الشعوب اليوم قد أخذ يتطلب أكثر فأكثر وجود أعداء جاهزين للاستهلاك بتقشّف معيّن وفي حدود آجال ينبغي احترامها. وربما تكون أصعب وأطول المعارك التي سيخوضها المتنافسون على امتلاك ناصية الشرعية في أيّ مكان هو في مدى تعديل حاجة الشعوب إلى جرعات الكراهية وترشيدها وتحويلها الهادئ والطبي إلى حالات استشفائية وسياسات وقائية من المجهول. منذ مدّة اخترع الحاكم الهووي جهازا لتعديل الكراهية اسمه الحروب القومية. وفي الجوار كانت دول ليبرالية صرفة قد طوّرت جهازا من نوع آخر: الفن الهابط وكرة القدم الجماهيرية. وبعد مدّة أتى وقت الثورات باعتبارها جهازا لتعديل الاحتقان الشعبي خاصة في بلدان لم تكن تملك وسائل التنفيس المناسب بسبب فشلها الذريع في التنمية والديمقراطية معا.

ولكن هل تحتاج الشعوب إلى الكراهية؟ طبعا طالما هناك سبب هووي للكراهية فإنّه لاشيء سيمنع انخراط الجماهير في دورات كراهية منظّمة وتدريبية واسعة النطاق. قد يكون الكره جزء من كبرياء مخنوقة أو مغتربة. أو هاجسا

هوويا لشعب محتل. أو حاجة أخلاقية إلى نوع ما من التقدير للذات. أو كرهـا طبيعيا لما هو مستكره، مثلما نكره السوء أو القبح أو الظلـم أو الألم أو المـوت. ولذلك لا يمكن الاستمرار في بلاهة التبشير بمجتمعات المحبة التي تخلو تماما مـن الكراهية. كلّ محبة تحمل معها نوعا ما من الكره، له أسماء شتى: الغيرة والحسـد والتنافس، ولكن أيضا الكرامة والنخوة والأنفة والكبرياء والحرية.

وحسب ديكارت، ليس من دواء للكره مثل الكرم. إنّ الكرم هو أفضل أنـواع النسيان النشط: النسيان الذي يكون في صحّة جيّدة. وذلك يعني أنّ الكراهيـة هـي دائما ناجمة عن ذاكرة مريضة أو ترفض الشفاء لأنّه يتطلب ألماً يتخطى شجاعتها على الصبر. وهكذا فإنّ أكبر علاج لثقافة الكراهية هو انتصار الكره على نفسـه. ولـيس محاولة القضاء عليه من خارج مثل عدوّ قابل للانفصال عن تصوّرنا العميـق لـذاتنا. والحال أنّ الكره هو انفعال هووي بامتياز. ولا مجال لفصل أيّ هوية عن انفعالاتهـا. بقي طريق واحدة: تربية الهويات على الانتصار على مفاعيل الكـره مـن الـداخل، باعتبارها جزء من مصادر ذاتها، ولكنّه جزء يمكن إعادة تأهيله وفقا لـنمط جديـد وصحي من الشَجاعة أو من الصداقة الشُجاعة. وذلك يعني تحويل مشاعر الكراهيـة إلى آداب للتنافس النبيل بين الأصدقاء على الإمكانيات الكونية للكبريـاء الحـر. ذاك الذي لم يعد في حاجة إلى أيّ انفعالات حزينة حتى يثبت ذاته.

5 §

ما هو "التعايش"؟ إجابة الفلاسفة

يقول شوبنهاور: "لا يمكن أن يكون المرء نفسه حقّا إلاّ متى كان وحيـدا؛ ومن ثمّ فمن لا يحبّ الوحدة لا يحبّ الحرّية، لأنّ المرء لا يكون حـرّا إلاّ حـين يكون وحيدا". هذا الربط المزعج بين الحرية والوحدة هو الافتـراض الأخلاقـي العنيد الذي حاول الفلاسفة منذ نيتشه وإلى اليوم أن يتغلّبوا عليه بشتّى الطرق من التفكير. إنّ القصد هو تبرير الحرية مع الغير باعتبارها جزء لا يتجزّأ مـن هويتنـا

الأصيلة. وحدها حرية مشتركة يحقّ لها أن تدّعي فضيلة التعايش. ولكن كيف ذلك؟

بدأت هذه المغامرة بشكل خجول مع نيتشه. وذلك في الفقرة 9 من استهلال كتاب **هكذا تكلّم زرادشت**[1]. هناك، هو قد علّم المعاصرين أنّ العقل الحرّ لا ينبغي أن يخفي حاجته إلى "رفاق". والرفاق ليسوا "أتباعا". وحدهم الأتباع يحتاجون إلى "راع"؛ لأنّ جملة الأتباع ليست شيئا آخر سوى "القطيع". ولذلك يوضّح زرادشت بشدّة: "إنّني بحاجة إلى رفاق، وإلى أحياء-... رفاق يتبعونني لأنّهم يريدون أن يتبعوا أنفسهم- وإلى هناك حيث أريد". إنّ المفارقة في أيّ رفقةٍ هي هذه: تدمير القطيع باختراع رفقة حرّة. قال: "رفاق إبداع يريد المبدع، يخطّون قيماً جديدة على ألواح جديدة".

يمكن إضاءة هذا النوع الصعب من تعايش المبدعين بواسطة الاستشكال الرشيق الذي طوّره هيدغر في الفقرتين 26-27 من كتاب **الكينونة والزمان**[2]: وهو استشكال يريد أن يكون وريثا عميقا للصعوبة التي ورثها نيتشه عن شوبنهاور وحاول أن يحلّها على طريقة الشعراء: إنّها صعوبة الحرية من دون وحدة، ومن ثمّ صعوبة التعايش مع آخر بلا وحدة ومن ثمّ بلا حرية. ينطلق هيدغر من تعريف قريب من شوبنهاور: "إنّ الدّازين هو الكائن الذي هو نفسي في كل مرة، الذي كينونته هي لي في كل مرة". ولكن بدلا من الاحتفاء الكلبي بأنانة مستغلقة على نفسها، مثل شوبنهاور، أو يكتفي باصطفاء رفقة مبدعة تنوب عن أيّ "قطيع" آخر، مثل نيتشه، يطمح هيدغر إلى أمر أكثر خطورة: لماذا لا يكون الدّازين الذي لي في كل مرة هو "العلّة في أنّ الدّازين **ليس هو ذاته** بادئ الأمر وغالب الأمر"؟ لماذا لا تكون "أنانتنا" هي العائق أمام اكتشاف "أنفسنا" على حقيقتها؟ ذلك بأنّ ثمّة معطى لا يمكننا أن ننكره: "ليس ثمّة لأوّل وهلة أنا معزول

(1) فريدريش نيتشه، **هكذا تكلّم زرادشت**. كتاب للجميع ولغير واحد. ترجمة علي مصباح (بيروت: دار الجمل، 2007)، صص 56-58.

(2) مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**. ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: الدار العربية للكتاب، 2012)، صص 238 وما بعدها.

معطى بلا آخرين". إنّ الآخرين هم "**يكونون هناك** بعدُ **معنا** في كل مرة". ومن ثمّ فإنّ مهمّة الفلسفة الأكيدة هي أن نجعل هذا "الدّازين-معاً" مكشوفا لنا حتى نتبيّن إلى أيّ ضرب من التعايش هو مدعوّ في أفق الكينونة. إنّ التعايش هنا هو أفق السؤال عن "من نكون؟" بعامة من حيث نحن كائنات تتميّز بالسؤال عن معنى كينونتها في العالم. كي ندخل في باحة التعايش علينا أن ننتقل من السؤال "ماذا" (الخاص بالأشياء) إلى السؤال "من" (الخاص بالكائن الذي من جنسنا). هذا الخروج هو شروط ظهور نمط مخصوص من الكينونة هو الذي يميّز البشر، وهو ما يسمّيه هيدغر باسم "الوجود". الأشياء من حولنا "تكون" لكنّها لا "توجد". ولذلك ليس ثمّة مشكلة "تعايش" بين الأشياء. وحدهم البشر قادرون على "التعايش" أي على "الوجود".

نحن نلتقي بالآخرين في الكيان اليومي لأنفسنا. ولذلك كلّ "دازين" هو بالضرورة وسلفا "دازين-معاً" صحبة الآخرين. لا يمكن لأحد أن يعيش من دون حياة يومية. والحياة اليومية غير ممكنة التصوّر من دون آخرين. ثمّة إذا صحبةٌ سابقة على اكتشافنا لأنفسنا الخاصة، ألا وهي صحبة "الآخرين"؛ وهم آخرون لأنّهم جزء من إجابتنا عن السؤال "من نحن" أنفسنا: هم شركاء في تحديد من نكون، وليسوا ضيوفا ثقلاء على حدود عالمنا أو هويتنا. أمّا نمط وجود الآخرين فهو ما يسمّيه هيدغر "اللقاء" داخل العالم: هم هنا أوّلا في "عالم العمل"، حيث هم "يلاقوننا مع الأداة" التي نستعملها. كل أداة تشير سلفا إلى آخر كان هنا من أجلنا. لذلك هم ليسوا "أشياء" (قائمة في الطبيعة) ولا هم "أدوات" (تحت اليد)، بل هم "آخرون". وهذا ما يميّزهم. إنّهم "مثلنا"، أي "هناك"(في العالم) ومعنا (يشاركوننا اللقاء بأنفسنا). ومن ثمّ ينبّهنا هيدغر إلى أنّ "الآخرين" لا نعني بهم "كلّ البقية الباقية خارج نفسي": التعايش لا يتمّ خارج حدود أنفسنا بل داخلها. بل الآخرون هم بالحقيقة "الذين **لا** يميّز المرء نفسه عنهم". كلّ من يطمع في فصل نفسه فصلا مطلقا عن الغير، كل من يطمع في التحلّي بماهية أو هوية تفصله عن بقية الإنسانية، هو غير قادر على أيّ تعايش. وذلك أنّ ما نتقاسمه ليس أيّ شيء اتفق: بل هو العالم. وبتعبير هيدغر: الآخرون ليسوا فقط يكونون "أيضا" بل هم

يوجدون "معنا". وهكذا فإنّه ليس ثمّة فاصل أنطلوجي بين "العناية بأنفسنا"، وهو معنى الكينونة في العالم، وبين "رعاية" الدازين الآخر بوصفه جزء من ماهية عالمي.

ولكن على الرغم من الطرافة الشيّقة التي بلور فيها هيدغر نمط "الكينونة-معا" باعتباره هو معنى "العالم" الذي يجعل التعايش ممكنا، فإنّه لم يجد طريقا مناسبا لبلورة معنى "أخلاقي" للتعايش بين أنواع الدازين. ومن ثمّ هو اضطرّ إلى رسم فاصل مزعج بين "الكينونة اليومية لأنفسنا" وبين "الآخرين" باعتبارهم ضربا من "الهُمْ" العمومي الذي لا يقبل بحريتنا، بل يعمل على التكلّم باسمنا وعلى إلغائنا في كل مرة. لم ير هيدغر في ما هو "عمومي" غير "دكتاتورية الهُمْ" على كياننا الخاص والذي يفشل غالبا في البلوغ إلى أصالته العميقة من دون معركة مع "الهُمْ".

إلاّ أنّ هذا التخريج لمعنى "الآخرين" باعتبارهم يهدّدوننا دوما بالتحوّل إلى "هُمْ" قاهر هو قد فتح الطريق أمام استشكالات فلسفية جدّ طريفة لمعنى التعايش تمتدّ من حنّا أرندت وليفناس إلى ريكور ودريدا ونغري وأغمبن وجوديت بتلر وغيرهم.

وإنّ أوّل نصر فلسفي خطير حقّقته حنّا أرندت (تلميذة هيدغر) في هذا الصدد هو إعادة تعريف مفهوم "العمومي"، وذلك ما قامت به في الفصل الثاني من كتابها الشيّق **الوضع البشري**(1). وتميّز أرندت بين معنيين لما هو عمومي: أ- ما يمكن أن يُرى وأن يُسمع من قِبل أيّ كان؛ وحيث يكون "حضور الآخرين" ضمانة على "واقعيّة العالم" وعلى "أنفسنا". ب- هو يعني "العالم نفسه، من حيث هو مشترك لجميعنا ومميَّز عن مكاننا الذي نحوزه بشكل خصوصي داخله". في الحالة الأولى، يعاني العمومي من كونه لا يمكنه أن يبلغ إلى حياتنا الخاصة. وتأخذ أرندت مثال "الألم": إنّ آلامنا شخصية بلا رجعة. ثمّة "ذاتية جذرية" لا يمكن لما هو عمومي أن يبلغ إليها. وحيثما يقف العمومي يقف "الآخرون": إنّهم كائنات عمومية بإطلاق. ومن ثمّ لا يوجد ألمٌ عمومي أي ألمٌ مع الآخرين إلاّ على مستوى الحياة الخاصة، أي بشكل غير عمومي. أمّا في الحالة الثانية فإنّ أرندت تبلغ إلى

(1) Hannah Arendt, *The Human Condition*. Second Edition (Chcago & London: The University of Chicago Press, 1958), pp. 50 sqq.

التعريف الفلسفي الخطير الذي يهمّنا في هذا البحث، ألا وهو تعريف "التعايش"(*to live together*). تقول: "أن نعيش معاً في العالم إنّما يعني بشكل جوهريّ أنّ عالماً من الأشياء يوجد بين أولئك الذين يتّخذونه عالمهم بشكل مشترك، مثلما تقع مائدة بين أولئك الذين يوجدون حولها؛ إنّ العالم، مثل أيّ بينيّة (*in-between*)، هو يربط ويفصل بين الناس في نفس الوقت".

هذا القول، على وضوحه الأدبي، هو يثير مصاعب جمّة: إنّ أرندت لا تميّز بين "العمومي" و"المشترك"[1]، ومن ثمّ فإنّ "الميدان العمومي" عندها هو "العالم المشترك"؛ وذلك أنّها تفهم العمومي في معنى "المدني" عند القدماء؛ والحال أنّ الوضع "الحديث" هو "اجتماعي" صرف، ومن ثمّ هو قد أفرغ الحياة العملية من أيّ فعل "سياسي". المحدثون لا يفعلون؛ بل عليهم أن ينصرفوا إلى حياتهم "الخاصة" أي الحياة الممنوعة من "الشأن العمومي"(*res publica*). والسؤال هو: كيف نعيد للناس قدرتهم القديمة (اليونانية-الرومانية حسب توصيف أرندت) على "الفعل السياسي". إنّ الشرط هو "التعايش" أي القدرة على "العيش سويّة" في "عالم عمومي" مأخوذا في معنى أنّه "عالم مشترك".

من هنا انطلقت مجموعة واسعة من التساؤلات عن معضلة التعايش مع الغير. ويمكن اعتبار ليفناس هو من وضع في كتابه **الكلّية واللامتناهي**[2] حجر البداية لإشكال فلسفي لا يزال حيّا: إنّه علينا البحث عن ذاتيّة تخلّصت من وهم معرفة الآخر انطلاقا من الذات. وبما أنّ مفهوم الذات مؤسّس في فلسفة الغربيين على العلاقة بين الهوهو والغير والتي لا منفذ منها إلاّ إرادة الهوية أو التطابق، وهذا منذ أفلاطون إلى هيغل، وأبعد، فإنّ مهمّة الفلسفة حسب ليفناس هي أن تبني مسئوليّة من نوع جديد تماما إزاء الغير: مسئولية تعترف بديّاً بأنّ الآخر يوجد "خارج" أفقنا، وأنّه يتمتّع بنوع غير مفكّر فيه من "التعالي" أو "الماورائيّة" بالنسبة إلى عقولنا القائمة على فكرة "الأنا".

---

(1) قارن: فتحي المسكيني، "الكوني والكلّي. أو في هشاشة المشترك"، في: الهوية والحرية. نحو أنوار جديدة (بيروت: دار جداول، 2011)، الفصل 6، صص 159 وما بعدها.

(2) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haye: M. Nijhoff, 1961).

وبدلا من إقامة التعايش على الطمع المنهجي في تأسيس "كلّيـــة" (totalité) هوويّـــة تستوعب الآخر في اللحظة التي تلغي فيها "آخريّته" عنّا، وهو ما فعلته التقاليد الغربيـــة بشكل صارم، يجدر بنا الإقرار بأنّ "وجه الآخر" ينتمي إلى مستوى من الكينونـــة لا يمكن لأيّ فكر أن يستوعبه أو أن يختزله في مقولاته[1]. إنّ اللقاء بالآخر هو ضـــرب من اللقاء مع "اللامتناهي" الذي يوجد في نفسي دون أن أمتلكـــه أو أن أعرفـــه، ولا يسعني إلاّ أن "أتشوّق" إليه. ثمّة أمر أخلاقي يسبق وجودنا، وهو حضور الآخر. وبهذا الصدد ينبّه ليفناس إلى أنّ هيدغر رغم كونه يطرح "التعايش" (coexistence) بوصفه "علاقة مع الغير، لا يمكن ردّها إلى المعرفة الموضوعيّة" للآخر بوصفه "شيئا"، فهو يظل سجين "العلاقة مع الكينونة بعامة"أي أسير "الأنطولوجيا"[2]"، وهو لا يزال يطمـــع في بناء "معرفة" هووية عن "الآخر". والحال أنّ "ذات المعرفة" ليست هي النمط الوحيـــد من ذاتيتنا؛ ثمّة نوع آخر من الذاتيّة يجدر بنا أن نبحث فيه. هاهنا يمكن للتعـــايش أن يأخذ أشكالا غير مسبوقة فلسفيّا: من قبيل "وجهيّة" الوجه البشـــري، الـــتي تســـبق معرفتنا له كموضوع، حيث نفهم أنّ "حضور الآخر هو تعبير" محض؛ الوجه البشري لا "يظهر" بل "يعبّر"، وهكذا يجد "التعايش" مقامه المناسب: هو "أن **نتلقّى** الغير فيمـــا أبعد من قدرة الأنا"[3] من منطلق أنّ حضور الآخر لا يدمّر حرّيتي بل "يستثمرها"[4]. إنّ التعايش في جوهره هو نوع عميق من "الأخوّة" بين البشر: أي هو محض علاقة مع "وجه الغير" ليس بوصفه شيئا ينضاف إلينا من خارج بل باعتباره علاقة "تشكّلنا" من الداخل[5]. إنّ معنى التعايش غير ممكن من دون الإقرار بنوع ما من "أوّليـــة الآخـــر" علينا.

لكنّ وجه الصعوبة الفلسفية هنا- وهو ما تعرّض له بالمناقشـــة تفكيكيـــون كبار من حجم دريدا[6] وجوديت بتلر[1]- أنّ "اللقاء" مع الغـــير، كمـــا قدّمـــه

(1) Ibid. p. 78 sq.
(2) Ibid. p. 63.
(3) Ibid. p. 43.
(4) Ibid. p. 88.
(5) Ibid. p. 312.
(6) Cf. J. Derrida, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel

ليفناس"، هو نمط من الحضور الذي يستعصي على الفلسفة: لا يمكن بناء "مفهوم" نظري عن هذا اللقاء: إنّه لقاء "بلا رجعة"، بلا مفهوم، بلا أفق، بلا هوية، غير متوقع[2]. ولكن ما هو هذا النوع من اللقاء الذي يعلّق العلاقة مع المجتمع والتاريخ ويضعنا "وجها لوجه مع الغير"؟ يقول دريدا: "هذا التواجد أو الكيان-معاً (être-ensemble) من حيث هو انفصال، هو يسبق أو يتخطّى المجتمع والمجموعة والجماعة. إنّه هو ما يسمّيه ليفناس باسم **الدين**. الدين هو الذي يفتح الإتيقا... ليس ديناً **ما**، بل الدين، دينيّة الدين."[3] ولكن كيف نتعايش مع آخر لا يمكننا أن نعرفه؟ آخر يمتنع علينا سلفاً؟ ماذا تفعل الفلسفة حين تقرّ بأنّ المفهوم لا يمكن أن ينفذ إلى "وجود الغير" بإطلاق؟ ثمّ ماذا يمكن لمصطلح الغير أن يعني من دون الاستعانة بالتحديد اليوناني للغير أو بالتحديد اليهودي-المسيحي للآخر؟[4]

لابدّ للفلسفة أن تغيّر من نفسها كثيرا حتى يمكنها أن تحتمل أوّلية الغير على الأنا، كما طالب بها ليفناس. ذلك ما حاولت جوديت بتلر أن تتصدّى له من طريق "آخر": أجل، إنّ "الذات" يهمّها الشرط الذي وضعه ليفناس في كتابه **على نحو مغاير للكينونة** والقاضي بأنّ الكلام على الذات يقتضي أوّلا أن تؤرّخ لنفسها كيف تشكّلت. لكنّ تاريخ الذات ربما يختلف عن تاريخ الغير. ومن هنا فإنّ التعايش بينهما ينبغي أن يتمّ على صعيد آخر غير "الاضطهاد" أو "التهمة"[5]. تعترض بتلر على افتراض ليفناس بأنّ اللقاء مع الغير هو يتمّ دوما في شكل "صدمة" و"اضطهاد" لأنّه يتمّ في مجال قبل-أنطولوجي لا يمكنه أن يعثر على "شكل سرديّ" مناسب لوصفه. بالطبع، إنّ بتلر تعترف بأنّ ليفناس قد غيّر

Lévinas », in: *L'écriture et la différence* (Paris: Editions du Seuil, 1967), pp. 117 sqq.

(1) Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (Fordham University Press, 2005). Chap. 3, ''responsibility'', pp. 83 sqq.

(2) J. Derrida, op. cit. p. 141.

(3) Ibid. p. 142.

(4) Ibid. p. 154, 155.

(5) جوديث بتلر، **الذات تصف نفسها**. ترجمة فلاح رحيم (بيروت: دار التنوير، 2015)، صص 163 وما بعدها.

طريقتنا في طرح مسألة المسئولية تجاه الآخر: إنّ المسئولية قد صارت "مطلبا يقع على عاتق من يتعرض للاضطهاد"[1]. وهنا بالتحديد تعطي بتلر لجدالها مع تصوّر ليفناس عن المسئولية هالته العليا: إنّ لفيناس قد زعم أنّ الاضطهاد هو جوهر اليهودية ومنه أنّ إسرائيل هي شعب المضطهدين الوحيد ومن ثمّ بالضرورة هي لا يمكن أن تضطهد أحدا.[2] والسؤال هو: أيّ معنى فلسفي للتعايش متى تمّ تأسيس ماهيته على الاضطهاد؟

(1) نفسه، صص 169 وما بعدها.

(2) نفسه، صص 171 وما بعدها.

II

§ 6

نكاح العقل

هل من الصدفة أنّ أسماء "الجنس" في العربية هي في أغلبها مستقاة من استعارات **عنيفة**، كأنّ الأمر يتعلق في صميمه بحرب على الحيوان البشري عامة وعلى الجسد المنكوح خاصة؟ - معجم واسع النطاق أحصاه فقهاء النكاح لا يدع مجالا لأدنى شكّ في أنّ مخيال الجنس في العربية الأولى كان ورشة حربية بين حيوانات شبقية: "وطء" و"إصابة" و"إجهاد" و"دحم" و"رشّ" و"ركل" و"رطم" و"سطو" و"شرح" و"ضراب" و"طخّ" و"طرق" و"طعن" و"غشي" و"قرع" و"محت" و"محارقة" و"مهك" و"نقش" و"نتر" و"هكّ" و"ارتطام" و"اختراق" و"ازدحام" و"اضطرام" و"اقتحام" و"انتحاب" و"بغي" و"تشرّد" و"ثقب" و"خبث" و"دحس" و"سحل" و"شجار" و"صلف" و"ضرب" و"مطاخّة" و"طعان" و"طراق" و"عصاة" و"مقارعة" و"كفاح" و"نخز" و"مهالكة" و"مهاجمة" و"وقع"،...- كلّها أسماء جنسية تم إحصاؤها بعناية إيبستيمولوجية فظيعة من قِبل فقهاء الملة.

لكنّ تساؤلا لا يقلّ وقاحة ينبغي على التفكير أن يتلفّت إليه دون تردد: لماذا يميل العرب إلى ربط الجنس بالحمق؟ ألم يقولوا قي بيان مزعج: "الأَنْوَك" هو الأحمق؟ جاء في لسان العرب: "وقد نَوِكَ نَوَكاً ونُوكا ونواكةً: حَمُقَ، وهو أَنْوَك، والجمع نَوْكَى؛ قال سيبويه: أُجري مجرى هلكى لأنّه شيء أصيبوا به في **عقولهم**. وفي حديث الضحاك: إنّ قُصّاصهم نَوْكَى أي **حمقى**". و"استَنْوَكْتُ فلانا أي استحمقته". "وقالوا ما أنوكه!... وقع التعجّب فيه بما أفعله وإن كان كالخِلَق لأنّه ليس بلون في الجسد ولا بخلقة فيه، وإنما هو من نقصان **العقل**". و"الأنْوَك العاجز الجاهل. والنُّوكُ عند العرب: العجز والجهل".

ثقافة لا تجد اسما للجنس بالمعنى الحديث،- إذ أنّ مصطلح "الجنس" في تعقّده الثلاثي الحديث، أي "جنس المولود" (ذكر / أنثى) و"العملية الجنسية" (الجماع أو النكاح) و"الجنس الاجتماعيّ" ("الجندر")، هو استحداث جديد في العربية وهو ينتمي رأسا إلى الفصاحة المعاصرة- رغم أنّها تتوفّر، حسبما أحصوه فقهاء النكاح، على ترسانة ضخمة من أسماء الجماع- قال السيوطي في الفصل الأول من كتاب **فضائل النكاح**: "وقد ذكر الثعالبي في فقه اللغة: إنها تبلغ مائة اسم، ما بين صريح ومكنّى، وعن ابن القطاع: إنها ألف اسم، ولصاحب القاموس فيها تأليف مستقل لم أقف عليه، والذي لي بعد تتبع كتب اللغة نحو أربعمائة اسم".

كيف نفسّر هذا التقابل العجيب بين لغة لها ألف اسم للجماع وليس لها اصطلاح مناسب لربط الصلة الجندرية الحديثة بين جنس المولود وجنس هويته الشخصية؟ أمّ أنّ اللغات الغربية هي التي تعاني من لبس مريب في التمييز بين ما هو عضوي (ذكر / أنثى) وما هو شبقي (أنواع الجماع المختلفة بين الأجناس) وما هو اجتماعي (ذكورة / أنوثة)؟

لكنّ الأسئلة الوقحة لا حدّ لها: لماذا لا يوجد مؤنّث في اللغات الغربية التي نعرفها؟ ثمّ لماذا تربط العربية بين "التأنيث" في النحو و"الأنثى" في الجنس؟ هل لذلك علاقة بأنّ الجنس لا يكون إلاّ **ثنائيا**، بين اثنين، أي بين ذكر وأنثى، وبالتالي فكل صيغ التأنيث هي موزونة على منوال العلاقة الجنسية بين الذكر والأنثى، تساوت في ذلك جميع الحيوانات، بل قل جميع الأشياء التي يمكن تأنيثها. ولكن لماذا تمتنع بعض الأسماء عن التأنيث؟ أو عن المفرد؟ بعض الألفاظ لا جمع لها والبعض الآخر لا مفرد له. هل لذلك دلالة جنسية بالمعاني الثلاثة المشار إليها آنفا.

يبدو لنا أنّ العربية شيء والقرارات الأخلاقية أو الدينية التي تمّت باسمها لاحقا شيء آخر. ونعني بالتحديد أنّ العرب، بعد انبجاس الحدث القرآني في أفق أنفسهم القديمة، قد شهدوا واقعة أخلاقية واسعة النطاق غيّرت معجمهم الجنسي: من معجم حيوي (معجم النكاح في معنى الوطء) إلى معجم هووي أو دعوي (معجم النكاح في معنى الزواج). ويمكن اعتبار القرآن مقياسا رائعا هنا: فنحن لا نعثر فيه على أيّ معنى جنسي للنكاح، بل كل المواضع التي ذُكر فيها النكاح قد كان معناه منزاحا من معنى

الوطء إلى معنى الزواج. وهذا ذو دلالة عجيبة. فليس هذا مجرد اختلاف في استعمال اللفظ، إلى جانب الاستعمال السابق، بل هو تشريع جديد تماما، نقل المعنى الجنسي من معجم الوطء إلى معجم الزواج، دون أن يجد حرجا في أن تواصل اللغة العربية استعمال لفظة "النكاح" في المعنى الجنسي البحت.

ما نعنيه هو أنّ عملية استيلاء أخلاقي على هوية النكاح قد حوّلت المسألة الجنسية بطريقة غير مسبوقة. لم يعد الجنس حمقا وتحوّل إلى عقل داخلي للجسد. لم يعد الجسد المنكوح يملك نفسه، بل صار مملوكا لهوية جنسية أخرى هي هوية النفس. إنّ النفس هي التي تُنكح وليس مجرّد الجسد. و لم يعد النكاح استعمالا جنسيا لجسد الشهوة، بل صار استعمالا هوويا للنفس التي ترهق الجسد بأهواء لا طاقة له عليها إلاّ بالتقوى.

وعلينا أن نسأل: لماذا لم يتمّ الإنصات إلى القرار القرآني بتحويل ماهية النكاح من الوطء الحربي إلى الزواج الأخلاقي؟ من وطء الجثة إلى الزواج بالشخص؟ لماذا استمرّ التصوّر الوطئي للنكاح بل استقرّ وتحوّل إلى تقنية الذات الرسمية لأنفسنا؟

يبدو لنا أنّ سببا أعمق من كلّ تبريراتنا للأساس الاقتصادي للجنس، هو الذي يقف وراء اسمرار التصوّر الحربي للنكاح بوصفه وطءً. وهذا السبب هو تصوّر معيّن لماهية السلطة: إنّ علاقة التسلّط على الجسد هي شكل الحقيقة الذي ظلّ يؤثّث معنى العالم في أنفسنا العميقة منذ أمد طويل. وإنّ أعلى أنماط التسلّط على البشر هو نكاح العقل.

كلّ خطاب دعويّ أو عدمي أو استلابي هو نكاح للعقل. نعني مخاطبة لا تنظر إليه بوصفه مؤهّلا للاستقلال الروحي بنفسه، ومن ثمّ تعامله وكأنّه مجال شهوة. هذا الخبث الإبستيمولوجي موجود في كلّ أنواع الخطاب أكان ماضويّا أو كان مستقبليّا. ليس المشكل في الجواب عن السؤال "من؟" (من يتكلّم؟ من يخاطبنا؟ من يمثّلنا؟ من يحكمنا؟...) بل في السؤال عن شكل الحياة الذي يقترحه علينا. ليس ثمّة حياة خارج ما ننتظره منها. وما ننتظر يكون دوما قد تشكّل داخل مكنات من الرغبة التي تجتاحنا من حيث لا نحتسب: من داخل أفق انتظارنا لأنفسنا.

يُنكح العقل لأربع: لأنّه هو التعبير الأعلى عن كرامتنا؛ ولأنّه المسؤول عن التشريع الروحي لجملة وجودنا في العالم؛ ولأنّه الإطار الذي يضع الحدود الإبستيمولوجية لعالمنا؛ ولأنّه هو اللغة العميقة لكل إمكانية تفكير في ذواتنا.

ونكاح العقل يعني في هذه الحالات الأربع: ترسيخ ثقافة القصور المبارك أو الذي حوّل وهنه الأخلاقي إلى بركة مكتفية بذاتها؛ وتبخيس سلطة الحقيقة، وتحويلها إلى تهمة لمن لا يستطيع الدفاع عنها ضدّ الحمقى؛ والسخرية من حدود العالم وتحويله إلى خواء أنطولوجي ينتظر الرحمة، خارج كل قوانين الجاذبية؛ وتدمير كلام الناس عن أنفسهم، وتحويلهم إلى آلات صمّاء، جاهزة للاستهلاك السمعي، بلا أيّ طاقة إنجازية.

إنّ النكاح هو تقنية الذات العميقة التي ظلّت توجّه ثقافتنا في كل تجارب المعنى التي بنت عليها رؤية العالم التي نعيش داخلها من آلاف السنين. النكاح هو معاملة كلّ من أو ما يقابلنا في العالم أو يشاركنا في السكن داخله، إلى جسد شهوة، يغوينا بالارتماء عليه ونهشه والتلذّذ به كأنّه لم يُخلق أو يوجد إلاّ لينتظرنا كموضوع رغبة لا يفكّر. وربما ليس من الصدفة أنّ مصطلح "الشيء" مشتقّ في العربية من "شاء": لا يوجد أمامنا إلاّ ما نظنّ أنّه لم يوجد إلاّ من أجلنا. ومعاملة الموجودات بوصفها "مشيئة" سلفا من قِبلنا، لا يعني سوى النظر إليها باعتبارها موضوعات شهوة بلا أيّ تبرير أنطولوجي آخر. ويبلغ بنا هذا التصوّر للعالم من حولنا، أكان بشرا أو غير بشر، أن تمّ بناء معجم للنكاح يشتمل على عقود مناكحة مفصّلة تنظّم استعمال الجسد أو اللحم الحيّ استعمالا شهويّا واعيا بذاته ومشرَّعا له ومؤهَّلا تأهيلا "علميا" و"أخلاقيا" و"عقديّا".

بهذا التقدير ظهر العقل بوصفه قدرة البشر على "عقل" الشهوة التي لا تفكّر. أي على حقن دماء الناس من أيّ إرادة تريد تحويلهم إلى موضوع شهوة، أي إلى جسد للنكاح. من أجل ذلك فإنّ نكاح العقل هو آخر أطوار تصوّر نكاحي للعالم، آن الأوان لتجديد النظر فيه واختراع أسئلة جديدة للتحرّر منه. - ونعني بذلك أنّ معاملة ذكاء البشر باعتباره "شيئا"، أي باعتباره موضوع "مشيئة" لا يملك أيّة جدارة أنطولوجية أو أهلية ميتافيزيقية أخرى، هو أخبث أنواع النكاح في

حضارتنا. وعلى خلاف ما جرى في الغرب من نقد للعقل، نقدا ترنسندنتاليا (لشروط إمكانه القبلية في الطبيعة البشرية) أو جدليا (لتاريخ وعيه بذاته في تاريخ العالم) أو ماديّا تاريخيا (في ضوء علاقات الإنتاج ونمط السلطة المشتق منه) أو تفكيكيا (بتحطيم الحجب التأويلية والاصطلاحية التي تمنعنا من التفكير في ما يسكت عنه أو في إرادة الخطاب التي تحكمه سلفا) أو أركيولوجيا (في تقنيات الخطاب التي تحدّد سلفا مسارات الاتصال والانفصال التاريخي في معارفه أو في أمراضه أو في أشكال السلطة داخله أو تقنيات الذات التي يؤسّسها)،- على خلاف ما وقع في الغرب، فإنّ حاجتنا للعقل مختلفة تماما.

إنّ العقل هو الجدار الأخير في معركتنا مع قيمة الإنسان داخل أفقنا الروحي. إمّا أن نجرؤ على تنصيب الإنسان في مكانه من علاقتنا بأنفسنا العميقة، وإمّا أن نؤجّل إلى أجل غير معلوم قرار الكرامة الإنسانية، باعتباره نافلة أخلاقية لأجيال من السفهاء الجدد.

إنّ ما يتمّ بين جسدين في باب الشهوة ليس غريبا عمّا يتمّ بين جسمين في باب الحرب على السكن في العالم. ولن نطمع في تغيير آداب الجسد في مجال منهما دون أن نعزم على تغييره في المجال الآخر.

7 §

بول ريكور: الجنس والمقدّس

لفظة "جنس" استعملها العرب القدامى كي يترجموا "genus" من اليونانية القديمة. وميّزوا بينها وبين "eidos" (النوع) و"diaphora" (الفصل أو الفرق). إلاّ أنّهم لم يعرفوا استعمالنا الحديث للفظة "جنس" بالمعنى الشبقي. ولذا هو استحداث وقع تحت وطأة الحاجة إلى تسمية تخرج بنا من النبرة المزعجة لعبارة "النكاح" التقليدية. وتعوّضها بلفظة مستساغة، أي "حديثة" وذلك يعني "معلمنة"، لفظة محايدة جدّا، هي مجرّد الإشارة إلى "جنس" الحيوان البشري. وهكذا تمّ

انزياح خجول وشكلي من "الجنس" المنطقي أو الطبيعي إلى "الجنس" الشبقي أو التناسلي.

لذلك نحن نلتقي ببول ريكور في سياق مستحدث ولا يمثّل اللغة العربية في بداءتها أو في اصطلاحها الكلاسيكي. سياق نجم عن علمنة نسقية وتاريخية للقيم المسيحية. ويبدو أنّ كلامنا عن الجنس في أفق المسلمين اليوم هو كلام مشوب بنبرة مسيحية صامتة هي التي توجّه في واقع الأمر نوع الأسئلة التي نخوض فيها ليس فقط حول العلاقات الجنسية بل حول دائرة واسعة من القضايا الأخلاقية والدينية من قبيل "الخيانة الزوجية" (لا معنى لهذا المصطلح في المعجم الإسلامي، حيث يوجد حكم الزنا) أو "الضمير" (حيث يوجد معنى التوبة) أو "التسامح" (حيث يوجد معنى الذمّة أو العهد)،... الخ.

– ومع ذلك فإنّ لفظة "الجنس" يمكن أن تكون واسطة خير فلسفية بيننا وبين فكر ريكور: خير حصل صدفة بفعل لقاء غير متوقع بين اللغتين العربية واللغات الغربية. وإذا بلفظة "جنس" في العربية تقابل وتستدعي معانيَ جملة من المصطلحات الغربية التي يجري الحرص دوما على التفريق الصارم بينها: جنس يعني عندنا "genre" (الجنس المنطقي كما ضبطه اليونان) و"sexe" (في معنى النكاح كما سمّاه العرب)؛ وهو يعني "sexe" (أي جنس المولود البيولوجي كما اصطلح عليه العرب القدامى) و"sexe" (في معنى عبارة "العلاقات الجنسية" كما استحدث ذلك العرب المعاصرون).

الخير الفلسفي حصل صدفة بفعل الترجمة، وهي هنا منزل الكينونة فعلا، وليس استعارة، فنحن أخذنا نسكن شيئا فشيئا لغة عربية جديدة لأنفسنا، تأخذ شكل تمارين علمانية على قول عالم الحياة الحديث بحروف وألفاظ عربية مستدعاة صراحة إلى تغيير ما بنفسها حتى تقول معاني مستحدثة علينا التحلّي بها مخافة أن نخرج من ساحة المعنى التي نصبتها الإنسانية الغربية كطريق ملكيّة نحو القيم الكونية، قيم الإنسان الحديث من فردانية اجتماعية وشخصية قانونية وذاتية مفكّرة بنفسها وهوية شخصية وحياة خاصة وحرمة جسديّة ومواطنة كونية،.. الخ.

في هذا الإطار وجدنا أنفسنا أمام تسمية جديدة لاستعمال الجسد وتدبير اللذة وتأويل معنى السعادة. وخاصة طريقة جديدة في التأريخ لرغباتنا وممنوعاتنا.

ولكن علينا أن نسأل من دون مشاحّة: هل نتحدّث مع ريكور عن نفس "الجنس" أو "الجنسانية" (sexualité)؟ ومن ثمّ هل يمكن أن نفكّر مع الغربيين في نفس "الهوية" الجنسية، وبعبارة أدقّ في نفس "الجنوسة" (في معنى المصطلح النسوي "gender")؟ مع العلم وأنّ هذين اللفظين هما أيضا مستحدثان بغرض الدخول في لعب لغوية لم يعرفها نظام الخطاب عند العرب سواء عن "الجنس" (إذ لديهم مصطلح النكاح) أو عن "الهوية" (فلديهم مصطلح "النفس")؟

ينبغي علينا إن أن نلتقي مع مسألة "ريكور والجنس" في لغة عربية هي بصدد إعادة تمرين اللسان الفلسفي على قول أنفسنا بعد واقعة الحداثة التي غيّرت نبرة الحديث عن دائرة الاستعمال الحميم للجسد البشري بعامة، تغييرا يفرض على المتكلّم، مهما كان لونه أو قومه أو لسانه أو دينه، نوعا محدّدا من الانضباط الأخلاقي هو في آخر التحليل انضباط الضمير المسيحي، في صيغته المعلمنة، وسواء كان هذا الضمير مرتاحا (ضمير كانط، الذي يمتدّ إلى بول ريكور) أو معذّبا (ضمير نيتشه الذي يلقي بكلكله إلى حدّ يوديت بتلر).

أمّا من ناحية مصطلح "الجنسانية" تحت قلم ريكور، بين الحضور والغياب، فإنّه علينا الإقرار منذ البداية بندرة كلام ريكور عن "الجنس" و"الجنسانية". ويبدو أنّ النصّ الوحيد الذي خصّصه رأساً لهذه المسألة هو تصدير أحد أعداد مجلّة "**الروح**" (Esprit) عدد نوفمبر، سنة 1960، وهو يحمل عنوان "*الجنسانية: الأعجوبة، الضلال، اللغز*" (*Sexualité: La merveille, l'errance, l'énigme*). لكنّ بقية النصوص لا تخلو من إشارات لطيفة وآراء متلطّفة في معنى استعمال الإنسان لجسده أو لشهوته، وهذا يمتدّ من 1960 إلى آخر نصّ 2004 "سيرة الاعتراف" (*Parcours de la reconnaissance*).

وأصل المقالة أنّ ريكور ينطلق من تساؤل مثير: لماذا تخصيص البحث عن **الجنسانية** وليس عن **المحبة**؟ ووجاهة هذا التساؤل واضحة عنده: هو الذي خصّص الخمس عشرة سنة السابقة لضبط "فلسفة في الإرادة" تساعد على التحرّر الإيجابي

من تجربة الضمير المسيحية، وذلك بتوفير استكشاف فينومينولوجي واسع النطاق لمفهوم "الإنسان" باعتبارها "إنساناً خطّاء" (homme faillible)، على نحو يمكّن من فهم طبيعة التواشج بين "التناهي" البشري و"الشعور بالذنب" في ضوء "رمزية الشر" الأخلاقي. فالتعجّب من الاهتمام بالجنس لم يكن إذن، من ريكور، ألقا أسلوبيا فقط.

هنا يميّز ريكور بين "المحبة" ("الكلمة الجامعة، قطب الصعود، الحافز الروحاني") وبين "الجنسانية" بوصفها كما يقول "موضعَ كلّ الصعوبات، وكلّ التوجّسات، والمهالك والطرق المسدودة، والفشل والبهجة" (ص 1).

يبدو أنّ الجنس إذن هو السبب البعيد، المسكوت عنه، ولكن الحقيقي، وراء كلّ صعوبات الإنسان الخطّاء، وهو لا يراها. لذلك يصرّح ريكور:

"لقد فضّلنا على تقريض المحبة، أن نبحث في الجنسانية، حتى لا نتحاشى أيّة صعوبة من المصاعب التي تجعل وجود الإنسان **إشكالياً** باعتباره وجودا مجنوسا (existence sexuée). إنّ الفرق بين الجنسين يخترق الإنسانية على نحو آخر غير فرق النوع وغير الفرق الاجتماعي وكذلك غير الفرق الروحي. فماذا يعني ذلك؟" (نفسه).

أمّا ما يقترحه ريكور فهو هذا: أن نبدأ بحصر المساءلة في ما يسمّيه "دهشتنا أمام أعجوبة الجنس ولغز الجنس".

لا ريب أنّ الدهشة فلسفية هنا. وعلينا أن نرى كلّ براءة التفكير في الجنس، إنّ ريكور فضّل البحث في الجنسانية على تقريض المحبة، لأنّ الجنس يحتوي على دهشة لا يمكن لأيّ حبّ أن يدّعيها. وما هو "روحي" هنا (أي كل تجربة الشر القائمة على مفهوم الخطيئة) هي لا تكفي كي نزعم التوفّر على فهم غير إشكالي للجنس الذي يبدو "مدهشا" و"عجيبا" و"ملغّزا".

يعتذر ريكور عن اتباع طريقة تعليمية في طرح المسألة. قد تذهب من التفسير العلمي للجنس إلى المشاكل الإتيقية وإلى أنماط التعبير عنه وتنتهي إلى وصف الممارسة الملموسة له. لكنّ ريكور يقترح طريقة فينومينولوجية حادة. قال: "سوف أمضي ممّا هو بالنسبة إليّ أعجوبة، إلى ما هو بالنسبة إليّ لغز، عبر الشيء الذي يجعل الجنس **ضالاً** وغاويا".

لكنّ ريكور لا يبخل على القارئ المعاصر بسياق مناسب للفهم الحديث، نعني العلماني، لذلك هو يسارع بالتوضيح: سوف أنطلق من "البحث عن مقدّس جديد في الإتيقا الزوجية المعاصرة".

هذه ملامح الإشكال إذن: **كيف يمكن التفكير في معنى الجنسانية في نطاق البحث عن مقدّس جديد يشدّ الأخلاق الزوجية المعاصرة؟**

طبعا، لا يزال ريكور محافظا ومسيحيا: هو لا يتصوّر الجنس خارج مؤسسة الزواج. ومع ذلك، فإنّ ما يقترحه خطير جدّا: علينا أن نواصل قناعة القدماء (والدين خاصة) بأنّ الجنس شيء عجيب وضالّ وملغّز، ولا يمكن فهمه أو السيطرة عليه إلاّ بإرساء مؤسسة تقديس، تجد تعبيرها الاجتماعية أو البشرية في آلة الزواج.

وبيت الداء حسب ريكور هو أنّ الأخلاق الزوجية المعاصرة تعاني من تهديد هيكلي الا وهو، قال، "التهديد بضياع المعنى بالنسبة إلى الجنسانية" دون أن ننسى ربطه بالنزعة "الشبقية".

والخيط الإشكالي للفلسفة هو: كيف نقيم ربطا مناسبا بين البحث عن مقدّس جديد للأخلاق الزوجية من جهة، وبين الفحص عمّا يشوب تلك الأخلاق من تهديد بضياع معنى الجنسانية وعلاقتها بمشكل الشبقية؟

هذا النوع من الربط هو الذي يقودنا إلى الاصطدام بلغزيّة المبحثين معا.

يعبّر ريكور عن أطروحته كما يلي: "يبدو لي أنّ كلّ مشاكلنا فيما يخص الجنسانية متأتّية من انهيار مقدّس قديم- يمكن أن نسمّيه مقدّسا كسمو-حيويّا cosmo-vital – فشل في أن يمنح معنى عميقا للجنسانية الإنسانية. والأخلاق الزوجية لدى المحدثين هي واحدة من الردود الناجحة نسبيا على هذا الانهيار."

المقصود هو: أنّه لا يمكن "فهم مغامرات الجنسانية خارج مغامرات المقدّس بين البشر".

في كل الحضارات القديم وقع ربط الجنس بطقوس ما، بالحياة والموت، بكل استعمالات الجسد. لكن الجنس القديم كان من نوع المقدس القديم: فظّا، مباشرا، ساذجا. وكان لابد من أن ينهار. وانهار تحت وطأة ظاهرتين: "التوحيد الأخلاقي" و"الذكاء التقني".

ما قام به التوحيد هو "نزع الأسطرة" عن المقدّس الكسمو-حيوي، لفائدة "نزعة رمزية فقيرة بشكل رائع" قائمة على معنى التعالي.

لكنّ المشكل الخطير جدّا هو أنّ المقدّس المتعالي (sacré transcendant) هو "أكثر قدرة على مساندة أخلاق سياسية مركّزة على العدل، منه على مساندة غنائية الحياة".

هنا تبدو الجنسانية بوصفها "ظاهرة زائغة أدّت عملية نزع الأسطرة عن الآلهة الجهنمية والنباتية إلى تفريغها من المقدّس الخاص بها. ليس أنّ المقدّس المتعالي، مقدّس أبينا الذي في السماوات، مثلا، هو بلا دلالة بالنسبة إلى الجنسانية، وإنّما هو غير قادر على أن يستعيد في نفسه كلّ روح المارد الدفينة، والطابع الخلاق والعنف الثاوي في الإيروس، فهو لا يستطيع أن يساند سوى الانضباط المؤسساتي للزواج، المعتبر هو نفسه جزء من النظام الكامل."

ما أراد ريكور استجلاءه هو التوتّر الحاصل بين جسد الشهوة (chair) وبين اللغة. وبعبارة أدقّ كيف أنّ جسد الشهوة هو ضدُّ اللغة: ثمّة تقابل بين الطابع المباشر للعلاقة بين جسدين أو بين "الحميْن"، وبين وساطات اللغة. يقول ريكور: الجنسانيّة هي "إيروس وليست لوغوس". إنّها شبقٌ وليس خطابا. ما هو مزعج هو أنّ إيروس لم يعد إلهاً. لم يعد مقدّسا. بل صار في العصور الحديثة "رغبة ضالّة". لا يوجد لوغوس بإمكانه إنطاق الجنس. و"لغز الجنسانية" يكمن في كونها لا تُقال، أي لا يمكن ردّها إلى اللغة أكانت أداة أو مؤسّسة. إيروس يخترق اللغة ولا يقولها. لا توجد وساطة مع الجنس. لا هو إتيقا ولا هو تقنية. بل هو رمز عن أسطورة قديمة تجتاحنا ولا نراها. والعلاقة بين جسدين تتحدّى كلّ سلطة لغوية على البشر.

يقول ريكور: "في النهاية، حين يتعانق كائنان، هما لا يعرفان ماذا يفعلان؛ لا يعرفان ماذا يريدان؛ لا يعرفان عمّاذا يبحثان؛ لا يعرفان ماذا يجدان. ماذا **تعني** هذه الرغبة التي تدفع أحدهما نحو الآخر؟"- لا يملك الجنس معنى خاصا به؛ الجنس بلا معنى. لكنّ الجنس يمتاز بكونه يعيد ربط الكائن البشري بقوى كونية لا يراها أو نسيها. بنوع من المقدّس الذي يخترقه ولا يسيطر عليه. الجنس أكثر ممّا يُقال عنه دوما. هذا المقدس ربما هو ليس شيئا آخر سوى "الحياة". "البهجة الجنسية" تعيد

الكائن إلى "نهر الحياة". يقول ريكور: "أنّ الحياة واحدة بعينها؛ كونية، كلّية لدى الكلّ، وأنّ شأن البهجة الجنسية أن تجعلنا نشارك في هذا اللغــز؛ أنّ الإنســان لا يتشخّص... إلاّ إذا غاص من جديد **أيضا** في نهر الحياة- هــذه هــي حقيقــة... الجنسانية".

لكنّ المؤلم للإنسان المعاصر هو أنّ نهر الحياة هذا قد أصبح بالنســبة إلينــا، حسب ريكور، مظلماً وغير شفاف. تحوّل إلى مساحة مشوّشة ومعتّمة من طبقات أنفسنا. وهي مساحة لا يمكننا الولوج إليها إلاّ من خلال عمل تأويلي مرير علــى الأساطير القديمة للإنسانية. بين الجنس والأساطير ثمّة صلات دفينة انقطعت عنّــا وصمتت في قاع أنفسنا الحديثة. الجنس مباشر لكنّ معناه غير معطى في أيّ جدل حوله. ومن هنا يفترض ريكور أنّ المقدّس المطمور في طبقات علاقتنا بأجســادنا ربما كان هو أحد المنعرجات الصعبة نحو معنى الجنسانية. لكن الطريق إلى ذلــك المقدّس لم تعد سالكة. إنّها مخفيّة في أساطير هجرتها الإنسانية منذ مــدّة طويلــة. الجنس هو بالأساس إذن مشكل تأويلي. لكنّ المفارقة أنّه يتمّ من دون لغة. الجنس صامت دوما. ربما هو لم يعد يكلّمنا منذ زمن بعيد. ولذلك يفترض ريكور أنّــه وحدها الأساطير يمكن أن تعيد إليه قدرته على التواصل معنا. قال: "ثمّة حطام من المعنى تكشف عنه الجنسانية **من دون لغة**، بشكل عضوي".

8 §

التحرّش... أو صيد الضّباب

درج الكلام هذه الأيّام عن "التحرّش"، بلفظة لا تخلو هي نفسها من تحــرّش باللغة، من فرط هجنتها الطريفة، ووقعها الأرعن الذي لا تخطئه الأذن الفصــيحة. وللتوّ يثور تساؤل مزعج: هل انحسر مدّ الثورة عند العرب فلم يبق منــها غــير "تحريش" الحيوان؟ يقول لسان العرب: الحرش والتحريش الإغــراء بــين القــوم وكذلك بين الكلاب، في معنى تهييج بعضها على بعــض. ومنــه الحــديث: "إنّ

الشيطان قد يئس أن يُعبد في جزيرة العرب ولكن في التحريش بينهم". - التحريش في معنى حملهم على الفتن والحروب. حين ييأس كائن ما من إقناعنا بعبادته، يتحوّل إلى "محرّش". كلّ عبادة يائسة تتحوّل إلى تحرّش. ولكن ما هو التحرّش أو ماذا يكون التحرّش عندئذ؟ - في حدود ما يقوله لسان العرب، نحن نقف على حقيقة جارحة بعض الشيء: لم تعرف العرب معنى "التحرّش" كما نتداوله اليوم (!). فهل كان مجتمعهم خاليا تماما من أيّ اعتداء على حرمة جسد الأنثى أو جسد الآخر بعامة؟ أم كان ذلك الاعتداء يدخل في معجم فقهي أو أخلاقي آخر لم نعد نتكلّمه؟

من المزعج حقّا أنّ لفظة التحرّش قد كانت مستعملة رسميّا للدلالة على صيد الضباب (!)، وليس على أيّ علاقة بشرف الأنثى أو حرمة جسدها. جاء في لسان العرب: "حرش الضبّ يحرِشه واحترشه وتحرّشه **وتحرّش به**: أتى قفا جحره فقعقع بعصاه عليه وأتلج طرفها في جحره، فإذا سمع الصوت حسبه دابّة تريد أن تدخل عليه، فجاء يزحل على رجليه وعجُزه مقاتلا ويضرب بذنَبه، فناهزه الرجل...". التحرّش عند العرب هو صيد الضباب، وليس معاكسة الأنثى. وربما حقيق علينا عندئذ أن نتساءل دونما وجل: ما الذي يربط بين الضبّ والأنثى؟ بين التحرّش بالضباب والتحرّش بالنساء؟

لا ريب أنّ معنى التحرّش ينطوي في الحالتين على معنى الخديعة والخبث، إذ يُقال: ليس أخبث من ضبّ. - لكنّ العربية لا تخلو رغم كل شيء من إشارة إلى المعنى الذي يهمّنا، نعني دلالة التحرّش بالأنثى، إلاّ أنّها دلالة خالية تماما من أيّ عنف أو اعتداء. جاء في لسان العرب: "الحرْش ضرب من البَضْع". وعلينا أن نسأل بنفس القدر: ما العلاقة التي ارتآها العرب بين الجنس وصيد الضّباب؟ - لابدّ أنّنا نذكر هنا - في نوع من التناصّ اللعين- قصيدة المتنبّي التي تسبّبت في قتله، والتي مطلعها: "ما أنصف القوم ضبّه". فعلا، يتعلق الأمر بمشكل عميق هو إنصاف الأنثى عند تعرّضها إلى التحرّش، أي معاملة تضعها موضع الضبّ الذي يُراد صيده. ولكن ما الذي يُراد صيده من الأنثى؟ - كرامتها؟ حرمة جسدها؟ عفّتها؟ أنوثتها؟ ألم يستطع المذكّر العربي أن يجد حلاّ للتحدّي الأنثوي في تاريخ

هويته الجندرية؟ لا يبدو أنّ السبب الرئيس للتحرّش هو الجنس، بل سياسة الجنسانية واضطراب الجنوسة في مخيّلة الذكر / الرجل العربي المسلم الحالي.

ثمّة علاقة بين الضبّ والأنثى هو جسد الحيوان، الذي يُراد صيده. صيد الجسد البشري لا يبدو أنّه يختلف عن صيد أيّ لحم حيواني آخر. إلاّ تجوّزا أخلاقيا. والمشكل بالتحديد هو أنّ هذا النوع من التجوّز قد صار فجأة استثنائيّا إلى حدّ الفجيعة. من يتحرّش بالأنثى هو يجرّد المرأة من حصانتها الأخلاقية ويحوّلها إلى طريدة. ولذلك لا ينحصر الأمر في مطلب غريزي أي جنسي، بل في مشكل جندري عميق. فمن يتحرّش بالأنثى لا يعترف بها بوصفها "مرأة". هذا الفرق بين "الأنثى" و"المرأة" هو نواة الإشكال في تاريخ النساء لدينا: إذ يميل صنف ذكوريّ من الرجال إلى إلغاء "المرأة" بواسطة ردّها إلى "الأنثى"، إلى مجرّد الأنثى، نعني إلى اللحم البشري القابل للصيد بكلّ الحواس المتاحة. وذلك أنّ التحرّش يجري على وجوه عدّة: فهناك التحرّش البصري واللمسي والذوقي أو العضّي أو الشمّي والسمعي،... وذلك قبل البلوغ إلى أيّ اعتداء جنسي بالمعنى المحصور. وهنا يكمن الفرق الدقيق بين التحرّش والاغتصاب. ربما يحتاج الاغتصاب إلى شروط أمنية خاصة: مكان معزول، شخص أعزل، استفراد، كبت أو رغبة جنسية جامحة، الخ... لكنّ التحرّش لا يحتاج إلى أيّ من ذلك. بل نكاد نجازف بأنّ التحرّش لا علاقة له بالجنس. إنّه على الأرجح ضرب سيّء من نزاع الاعتراف مع المرأة، وبالذات مع المرأة "الحديثة"، نعني المرأة العمومية، الحرة، العاملة، المقتدرة، المتعلّمة، المستقلة بنفسها، المالكة لجسدها،... الخ. تلك المرأة التي لا يمكن أو لم يعد يمكن تدجين ذاتها أو قطعت شوطا كبيرا وحاسما في إعادة تنظيم هويتها الجندرية. وحتى نتكلّم معجم الضّباب الذي فرضته علينا لغة الضاد، إنّ الذّكر الغاضب من المرأة الحديثة لا يقصد فرض المتعة الجنسية عليها بل إهانتها، نعني تجريدها العنيف والفجّ من تصوّرها الجديد لنفسها كذاتٍ جندرية "من نوع جديد". وهنا نأتي إلى ضرورة مناقشة التوقيت: لماذا استفحال حالات التحرّش في هذا الوقت بالذات في مصر مثلا؟ يبدو أنّ صلة خفيّة من نوع ما توجد بين التحرّش والثورة. طبعا، الثورة تنطوي على معنى التهييج والفتنة والخداع. ونعني بذلك الثورة هي أيضا

تشبه صيد الضّباب، مادامت تقوم هي بدورها على صيد الدكتاتورات (جمع دكتاتور)، هذا النوع من الحيوانات السياسية المفترسة التي تتوّج عادة تاريخ الدولة-الأمة. لكنّ ما يربط الثورة بالتحرّش هو أمر آخر، أكثر أصالة. إنّ الثورة من شأنها أن تخلق مساحة احتجاج جذرية ومعمّمة رأس الأمر فيها أنّها تجرّد كلّ أنماط الاحترام من صلاحيتها، وتلقي بالمجتمع في مغامرات أخلاقية ووجودية مفتوحة. فمن أروع ما تحدثه ثورة ما هو تعليق كلّ أحكامنا الأخلاقية حول أنفسنا إلى حدّ الآن وتفتح المجال أمام لوحات قيم جديدة لأنفسنا. شأن الثورة أن ترفع الحصانة الميتافيزيقية عن أيّ ممنوع أو حرام أو محظور أو مقدّس. لكنّ بيت الداء يكمن في أنّ رفع الحصانة الأخلاقية عن لوحة القيم السائدة التي تأسّست عليها هوية أنفسنا إلى حدّ الآن هو يدفع بالمجتمع في حالة استثنائية غير مسبوقة وتؤدّي إلى نوع من الانقلاب العسكري على مستوى نظرتنا الأخلاقية إلى بعضنا البعض، وهو زلزال لا يفلت منه أيّ قطاع من قطاعات أنفسنا، وما يهمّنا هنا هو قطاع الجندر: نظام الذكورة والأنوثة، وبالتالي منوال التعامل بين الرجال والنساء إبّان الحالة الاستثنائية للثورة، من جهة ما هي معيشة كانقلاب أخلاقي عميق، وليس كمجرّد صراع سياسي على جهاز السيادة.

وعلينا أن نتساءل: ماذا بقي من المسمّى "الربيع العربي"؟ هل انحسرت الثورة في ذاتها إلى مجرّد تحرّش بالنساء؟ كنوع من العقاب الرمزي على مشاركتهنّ الحثيثة فيها؟ - حتى نبقى في معجم "التحرّش"، علينا أن نجيب بهذه الطريقة: يبدو أنّه لم يبق من نباتات "الربيع" غير "الحرشاء" (!)- جاء في لسان العرب: "الحرشاء... تنبت في الديار لازقة بالأرض وليست بشيء، ولو لِحِس الإنسان منها ورقة لزِقت بلسانه". والحرشاء أيضا "أفعى... خشنة الجلدة". و"الخريش دابة لها مخالب كمخالب الأسد وقرن واحد في وسط هامتها... يسمّيها الناس الكركدن".

حصاد مخيّب لآمال كثيرة، وخاصة تلك التي حسبت أنّ الثورة هي أنبل فكرة عن استعمال الجسد في العصور الحديثة: هي الحرية بواسطة مستطاع الجسد. والحال أنّ التحرّش -ولاسيّما بالأنثى، إلاّ أنّها ليس ما يمنع أن تكون قد حدثت

حالات تحرّش بالذكر- هو أخسّ استعمال ثوري لحالة الحرية. - فلا يجب أن ننكر أنّ التحرّش قد تمّ غالبا في ساحات التحرير. وهو صيد للبشر في حالات التجمهر الكثيف حيث تلتقي الأجسام الحرة ولكنّها تختلط مكرهة بأجساد العبيد. الجسم الحرّ هو نمط استعمال قوة الحياة بدون أيّ حكم مسبق حول كرامة أيّ جسم آخر. أمّا الجسد فهو استهلاك اللحم البشري بوصفه طريدة أخلاقية تحت تصرّف العاجزين عن الحرية. فشل ما في ماهية الثورة هو الذي سبّب حالات التحرّش باعتبارها نكوصا أخلاقيا عن حالة الحرية الاستثنائية للجموع المتمرّدة على حدود الدولة.

لذلك ليس التحرّش بالمرأة غير حالة فقط من حالات التحرّش بالإنسان الاستثنائي الذي ينزع إلى الشوارع للتعبير عن حريته أو للمشاركة في صنع حالة حرية غير مسبوقة تتمرّن على الذهاب فيما أبعد من كلّ تصوّراتنا السابقة حول أنفسنا. ولذلك لا يكفي أن نحاكم المتحرّشين أو أن نعاقبهم، بل علينا بخاصة أن نحترس من أن يتحوّل التحرّش إلى دولة والمتحرّشون هم أنفسهم إلى ضبّاب قد يعسر صيدها.

§ 9

نيتشه والمرأة الأخرى... تمارين في حرية الجندر

في القسم الأوّل من كتابه **هكذا تكلّم زرادشت** نذر نيتشه حديثا من أحاديث بطله للكلام عن النساء عنوانه "المرأة شابّة وعجوزا". لكنّ أوّل ما نلاحظه هو أنّ "الشابّة" لن تتكلّم، إلاّ أنّها سوف تكون موضوع الكلام. والعجوز وحدها تجرّأت على السؤال عن حقيقة المرأة، ولاسيما تلك التي لا يطالها أيّ رجل. هذا التحاشي لإعطاء الكلمة للمرأة طالما هي في "شبابها" وتفضيل العجوز عليها في الكلام على حقيقة النساء يكشف لنا عن طبيعة الرأي الفلسفي الذي يدعونا نيتشه للتفكير فيه. قال زرادشت للعجوز: "لا ينبغي الحديث عن النساء إلاّ إلى الرجال".

النساء موضوع "رجالي" وليس مشكلا "نسويّا" إذن، أو، بالضرورة. والطمأنينة الوحيدة التي بها أقنعت العجوز زرادشت بالحديث عن النساء (وهو الموضوع الذي أهمله أو لم يبادر إليه من قبل) هو أنّها "عجوز" مسنّة بما فيه الكفاية "كي تنسى كلامه في الحين": النسيان كمكافأة مناسبة عن اقتراف جرم الكلام عن النساء إلى النساء. كأنّ المرأة تعرف أنّها موضوع مزعج أو غير مناسب للفيلسوف، بعد أن يكون قد أتمّ كلامه عن الحقيقة. لكنّ ما هو غريب هو أنّ نيتشه قد أعاد إلى الواجهة- واجهة الحداثة- كلّ الأفكار أو الأحكام القديمة حول النساء، أو هكذا يبدو:

1- "أنّ كلّ شيء في المرأة عجز"؛ 2- "أنّ الرجل وسيلة بالنسبة إلى المرأة؛ وهدفها دوما هو الطفل"؛ 3- "انّ المرأة لعبة"؛ 4- "أنّ رجاءها هو أن تصبح أمّا"؛ 5- "أنّ شرفها الخاص هو أن تحبّ"؛ 6- "انّ على الرجل أن يحذر من المرأة إذا أحبّت" و"إذا كرهت"؛ 7- "أنّ المرأة مسيئة في العمق"؛ 8- "أنّ على المرأة أن تطيع"؛ 9- "أنّ نفس المرأة سطح"؛... الخ.

كلّ هذه الأحكام جاءت على لسان زرادشت.

بيد أنّه من المثير للتساؤل أنّ نيتشه ترك الكلمة الأخيرة حول حقيقة النساء للمرأة ذاتها كي تتكلم على لسان العجوز. هو لا يقدّم خطابا نسويّا جاهزا. بل يدعو المرأة للتفكير في حقيقتها. وهناك تلقي المرأة بما تسميه "الحقيقة الصغيرة" للمرأة، وقد صيغت بطريقتين: أوّلا- "ليس هناك شيء مستحيل لدى المرأة"؛ ثانيا- "إذا ذهبت إلى النساء لا تنس السوط".

كيف نفهم اليوم هكذا كلمات مضادة لكل المكاسب النسوية للتفكير المعاصر حول المرأة؟

على الرغم من أنّ آراء نيتشه تبدو "غير حديثة" ومتنافية مع المفهوم النسوي والحقوقي للمرأة الحديثة، فهي لا تخلو من دلالة فلسفية مثيرة، يبدو أنّ نيتشه قد استجمعها في جملة واحدة مسبوكة في شكل اعتراف من المرأة الحاقدة وليس من المرأة المحبة، مثلا.

نقرأ تحت قلم نيتشه: "من هو الرجل الذي تحقد عليه المرأة أكثر من غيره؟ - هكذا خاطب الحديد المغنطيس: 'إنّني أحقد عليك أكثر من أيّ شيء لأنّك

تجذب، لكن ليس لديك ما يكفي من الطاقة كي تجعلني لا أنفصل عنك"".

هذا يعني أنّ مشكل المرأة إذن هو شيء "غير نسوي" في عمقه: إنّه مشكل سياسي إن شئنا: سياسة "الجندر" الذي يسمّى "المرأة" أو "النساء"، ونعني بذلك مشكل الحقد الهووي على جندر آخر هو المدعوّ باسم "الرجل" بوصفه مصدرا للانجذاب، ولكن من دون التوفّر على ما يكفي من الطاقة لجعل المرأة تنفصل عنه. والقصد هو بالتحديد الانفصال "الجندري" وليس الفرق "الجنسي" أو البيولوجي" فقط.

مشكل المرأة، كما يتصادى في حديث زرادشت، هو الحقد كموقف هووي من الجندر الذي يجذب دون قدرة على توفير شرط الحرية: جاذبية هووية هي المشكل الذي يؤرق المرأة القوية ويدفع بها إلى التحوّل إلى جندر حاقد. وكلّ جاذبيّة هووية تنتهي بالتحوّل إلى برنامج كراهية من طراز رفيع.

كراهية الرجل هي هنا مفهوم له عري فلسفي خاص. لا يتعلق الأمر بمجرد غضب، نعني انفعالا حزينا نتيجة عدم اكتمال ما في نمط وجودنا. بل الكره هو موقف مفكّر وعميق من خصم صار جزء لا يتجزّأ من هويتنا. لكنّه جزء مزعج بشكل لامتناه أي بشكل هووي. إنّه يقبع على حدودنا من الداخل. ومن ثمّ كل كره بين المرأة والرجل هو موقف هووي وليس مجرد غضب أخلاقي.

وهناك مفارقة يبدو أنّ نيتشه حاول أن يكشف عنها من خلال جدال الحديد والمغنطيس: جذب بدون طاقة كافية للانفصال. ربما ما ينقص المرأة الحاقدة هو علاقة جاذبية من نوع غير هووي، مثلا من نوع فلكي: كوكب يدور حول نجم بقدر ما يجذب هو ينبذ. وكما أنّ الحوار بين القوة الجاذبة والقوة النابذة وحده هو الذي يجعل دورة الأرض حول الشمس ممكنة بكل فصولها، فإنّ المرأة لا تخترع سماءها الخاصة إلاّ إذا حوّلت نموذج الجذب من الهوية إلى الحرية. وكل حرية تتضمّن انفصالا ما، ولو كان مؤجّلا.

على المرأة إذن أن تصبح "أرضا" لذاتها، وليس "حديدا" لأيّ مغنطيس. ومن ثمّ فالرهان الصامت هو: التحرر من الجاذبية الهووية (جاذبية الحديد والمغنطيس) من أجل البحث عن طور آخر من العلاقة مع الجندر المقابل: طور الجاذبية "غير الهووية"، أي

الجاذبية التي تجذب لكنها تملك ما يكفي من القوة كي تجعلنا نتحرر منها.

ولكن هل ثمة مثل هذه الجاذبية غير الهووية عند "المرأة"، أي عند الجندر الذي نعرفه، وعرفته جلّ الثقافات، تحت اسم "المرأة"؟

ما نراهن عليه في هذه المقالة الصغيرة هو أنّه على الرغم من كل الأحكام المسبقة التي تسرّبت إلى نصّ نيتشه عن حقيقة المرأة بالنسبة إلى الرجل، فهو ينطوي على خيوط لطيفة تفضي إلى رأي آخر، موجب وإقراري، حول دلالتها بالنسبة إلى نفسها.

قال: "لتكن المرأة... مثل الحجارة الكريمة: فوقها تشعّ أنوار فضائل عالم ليس له من وجود بعد".- كينونة المرأة المنشودة تقع في المستقبل. وربما تكون "المرأة" الحالية هي الأمارة الوحيدة التي يملكها الرجل على المستقبل، نعني على ما يتبقى له من "العالم" في كل مرة. العالم الذي لم يوجد بعد هو المرأة، ولكن كما ينبغي أن تفكّر في نفسها، وليس كما يتخيّلها الرجل، الجندر الآخر. ولأنّ العالم الذي لم يوجد بعد هو عند نيتشه عالم ما يسمّيه "ما فوق الإنسان"(وبالترجمة السيئة- الجيّدة "الإنسان الارقى" أو "الأعلى")، فإنّ المرأة التي يفكّر بها نيتشه نمط غير نسويّ يقع ما فوق أفق الرجل الحالي.

وهنا نبدأ في فهم الرهان: دور المرأة أن تحبّ "من" أو "ما" لم يوجد بعد من نفسها، وبالتالي لا يطلب نيتشه من المرأة أن تحبّ فقط، بل أن يكون حبّها نمطا مخصوصا من "الشجاعة"- الشجاعة على ذاتها. شجاعة الانتماء إلى أنوار فضائل عالم لم يوجد بعد. وحدها شجاعة من هذا النوع يمكن أن تكون حبّا. ولذلك يحقّ لزرادشت أن يقول للنساء: "ليكن حبّكنّ هو الشرف الخاص بكنّ". - الحبّ الشجاع كنوع فريد وخاص من الشرف. هذا هو شرف المرأة الوحيد أو النوع الوحيد من شرف المرأة. ما عدا ذلك هو مجرد طاعة هووية لجندر الرجل.

ذلك يعني أنّ نيتشه يدعو المرأة إلى تغيير قِبلتها الهووية: أن يكفّ الرجل عن أن يكون قِبلتها الوحيدة، أي وسيلتها الهووية للبلوغ إلى الطفل. على المرأة أن تغيّر مستقبلها بالحب الشجاع، أي الحب الذي لا ينتظر مقابلا هوويا. حبّ لا يؤمن بالمساواة، بل بالشجاعة.

قال: "ليكن إذا هذا هو شرفكنّ؛ أن تحببن دوما أكثر ممّا تنلن من الحب".

كلّ حبّ بمقابل أي كلّ حبّ قائم على المساواة هو حبّ هووي. وهو عاجز دوما عن الشجاعة أي عن ركوب المستقبل الحرّ. ومن المثير أنّ نيتشه يصف الحب الذي يطلب المساواة أو الحبّ الهووي بأنّه حبّ "المرتبة الثانية"- قال: "شرفكنّ... ان لا تكنّ صاحبات المرتبة الثانية في الحب". فما معنى ذلك؟

كلّ "ثانئيّة" - كل اكتفاء بالمترتبة الثانية- هي تبطن تبعية لا شفاء منها للواحد أو للأوّل. وبالتالي هي انفعال هووي حزين إزاء آخر عمودي لا يلتفت إلينا. ولذلك فالحب الشجاع هو أوّل نفسه دائما، أو لا يكون. وليس "ثاني" أحد. - هنا نفهم أحد معاني أنّ "نفس" المرأة هي "سطح"، وبالتالي أنّ "على المرأة أن تجد عمقاً لسطحها". والقصد هو أنّ المرأة إلى حدّ الآن لم تجد من وسيلة كي تعثر على العمق المناسب لنفسها (لهويتها) سوى الرجل: الرجل باعتباره نوع العمق الوحيد المناسب لسطح المرأة. هذا ما ينبغي التحرر منه.

لا تتحرّر المرأة من الحقد الهووي الذي بنت عليها تاريخها النسوي من دون التحرر من مغنطيس الرجل. صحيح أنّ زرادشت يحذّر الرجل من المرأة، لكنّه تحذير كشف في نفس الوقت عن الاقتدار الفظيع للمرأة منبّها إلى أنّها "سيئة" وليس "خبيثة" فقط، مثل الرجل.

قال: "ليحذر الرجل المرأة إذا أحبّت: إنّها تضحّي بكل شيء؛ وكل ما عدا حبّها يغدو غير ذي قيمة لديها. ليحذر الرجل المرأة إذا كرهت: فالرجل في أعماق نفسه خبيث، أمّا المرأة فسيّئة في العمق".

أيّ معنى فلسفي لتحذير الرجل من قدرة المرأة على التضحية اللامتناهية من أجل ما أو من تحب؟

حين تضحّي المرأة بكل شيء من أجل ما أو من تحب هي تكشف عن قدرة استثنائية على التشريع لمشاعرها وبالتالي لمجال ذاتها: إنّها يمكن أن تعيد تقويم أيّ شيء بناءً على نوع من التخلّي الجذري عن عالمها من أجل عالم آخر. التضحية اللامتناهية هي نوع فظيع من الاستعداد لخلق عالم المستقبل الذي لا وجود له.

والتضحية اللامتناهية من أجل الحب هو نور إحدى فضائل العالم الذي لم يوجد بعد، والمرأة هي الأمارة الوحيدة التي يملكها الرجل عليه.

ولكن لا يبدو أنّ ما نسمّيه إلى حدّ الآن باسم "الرجل" هو مؤهّل لذلك، فهو لا يزال يحتاج إلى "تحذير" أي إلى حماية هووية من هذا النوع من الحقيقة النسوية "العميقة" للمرأة.

هنا نفهم الفرق بين "الخبيث" و"السيّئ". الرجل خبيث لأنّه لا يزال في الحب حيوانا أخلاقيا هوويا ورسميا إلى حدّ اللعنة. إنّه لا يزال في أعماقه دولة أو ما يشبه الدولة. أمّا المرأة فهي سيّئة في معنى أنّها تملك القدرة الحرة دوما على تعليق كل الأحكام الأخلاقية والهووية حول نفسها والتضحية بها من أجل ما أو من تحبّ. "الخبث" مفهوم أخلاقي يرجع إلى "لا" حزينة وارتكاسية، فهي مجرد ردّ فعل على إرادة حرة معادية. أمّا "الإساءة" فهي مفهوم وجودي وإقراري نابع من "لا" صحّية وشجاعة فهي فعلٌ حرّ وموجب لإرادة لا ترى غير نفسها. "لا" المرأة تسيء، ولا تكتفي بالضغينة مثل "لا" الرجل.

ذلك يعني أنّ المرأة ليست "سطحية" إلاّ أخلاقيا، أي من وجهة نظر جندر رجولي يخاف على هويته التي شكّلها في جدال عنيف وخبيث مع جندر "النساء". لا يخاف الرجل إلاّ على نمط الطاعة النسوية التي أسّس عليها رجولته. لكنّ المرأة لا تصبح عميقة إلاّ عندما "تسيء" أي عندما "تكره" من أجل ما أو من تحبّ بلا رجعة.

علينا أن نفهم "الكره" هنا بوصفه قدرة قصوى على الحب، أي على التضحية، وليس بوصفه عكس المحبة. فحين لا تجد المرأة ما تحب، تكره. فالكره ليس مجرد ردّ فعل على كره آخر. بل الكره نوع من الحب الشجاع الذي لم يجد مجالا للتضحية اللامتناهية، فانقلب إلى بشرى سيّئة. وحين تجد المرأة مجالها الخاص، أي مجال الحب الذي يعطي أكثر ممّا ينال من الحب، هي سوف تضحّي بكل شيء، ولن تجد وقتا أو مجالا لكره أحد. ولو كان رجلا. وذلك يعني أنّ الكره هو في صمته حبّ محروم من التضحية. فيتحوّل إلى تدمير هووي للرجل باعتباره قِبلة خبيثة للحب.

الكره إساءة وليس خبثا. هو موقف بريء، وليس ضغينة. وهذا هو معنى أنّ المرأة لغز: لغزية السطح الذي هو عمق نفسه: المرأة لغز، إلاّ أنّها ليس لديها ما تخفيه.

لذلك لم يكن للرجل من حيلة طويلة الأمد للحذر من "إساءة" المرأة التي تكره غير فرض "عمق" رجولي (أخلاقي-جندري) خبيث على سطحها المرعب: الخبث يعني هنا شيئا مثيرا ألا وهو مبادلة العمق بالطاعة. إذا أطاعت المرأة الرجل صار لها عمق هووي. قال: "على المرأة أن تطيع وأن تجد عمقا لسطحها". هكذا تكلّمت كلّ الثقافات.

ولكن ما رأي المرأة؟ وهل يستطيع الرجل أن يخاطب المرأة في كل أعمار روحها؟

قال: "هنا أجابتني العجوز: 'كثيرا من الأشياء اللطيفة قال زرادشت، خاصة بالنسبة إلى تلك اللائي مازلن في سنّ مناسب لمثل هذا الكلام'".

يلمّح نيتشه هنا إلى كون المرأة كائنا يحتفظ بعمره الخاص لغزا. فالطاعة الهووية للرجل تصبح في خطر حين لا تجد المرأة التي تخاطبها في السن المناسبة. هناك سنّ ما للمرأة يمكن أن تجعل الطاعة الهووية للرجل بلا معنى.

وهنا نفهم لم اختار نيتشه شخصية "العجوز" كمحاور استثنائي لزرادشت، وليس امرأة "شابة": ما يريده هو محاورة امرأة خرجت من دائرة الرجل، وصارت قادرة على "النسيان" الهووي له كموقف ما بعد رجالي ولكن أيضا ما بعد نسوي من سلطة الجندر المدعوّ باسم "الرجل".

النسيان هو امتياز العجوز. نسيان ما يقوله الرجل عن النساء. لكنّه في الحقيقة شرط تحرّر المرأة من الطاعة الهووية لجندر الرجل في كل الأعمار.

ومع ذلك ثمّة فضيلة أخرى جاءت على لسان العجوز حين علّقت على آراء زرادشت في النساء، قالت: "إنّه لأمر غريب، فزرادشت لا يعرف النساء كثيرا ومع ذلك فرأيه فيهن مصيب! هل مردّ هذا أنّه ليس هناك من شيء مستحيل لدى المرأة؟" – فضيلة المستحيل هي أيضا امتياز المرأة الأخير. المستحيل مسيء جدّا لكنّه ليس خبيثا.

ولكن متى تبدأ المرأة في طلب المستحيل؟ أم أنّ كلّ أنواع الإساءة هي في متناولها؟ وبالتالي فإنّ مجال المرأة، أي مجال الإساءة من أجل ما أو من تحب، هو مجال المستحيل؟

المستحيل هو امتياز المرأة، في معنى أنّها ليست حيوانا هوويا مدجّنا إلاّ بالعرض. نعني عندما تجعل الرجل قِبلة وحيدة لها. لذلك تعتبر العجوز أنّ نوع الشكر الوحيد لزرادشت الذي فهم طبيعة النساء دون معرفة كبيرة بهنّ هو أن تبوح له بما تسمّيه "الحقيقة الصغيرة" عن المرأة– وقول الحقيقة عن المرأة من المرأة كنوع مخصوص من الشكر للرجل.

قالت: "إذا ذهبت إلى النساء، فلا تنس السوط".

لنحترس، هذا كلام العجوز وليس كلام زرادشت. ولكن كيف كان زرادشت ليفهم هذه التوصية الآتية من الداخل؟ علينا أن نعيد كتابة القولة هكذا: إذا ذهبت إلى "النساء" فلا تنس السوط. المعنى: إذا لم تكن المرأة قادرة على نسيان الرجل حين تخلق معنى أو هوية ذاتها، إذا لم تكن تطلب المستحيل، إذا لم تغيّر قِبلتها الجندرية، إذا ما قبلت بمبدأ مبادلة العمق بالطاعة،– فلا تنس السوط!

السوط هنا هو السوط الهووي، سوط الجندر، الرجولي، – وكلّ سوط هو هووي وجندري بامتياز. – لكنّ السوط هو فقط ما يضيفه "الرجل" إلى "المرأة" كي تصبح جندرا أي هوية جاهزة للطاعة. وهذا هو معنى الخبث الهووي للرجل: تحويل المرأة إلى جندر نهائي حول ذاتها.

§ 10

عنصرية الجنس

من المثير أنّ لفظة "عنصر" تُستعمل في معنيين متقابلين: أصغر مكوّن في كلّ ما أو مركّب ما هو ذرّة من ذرّاته أو مفرد من مفرداته. لكنّ العنصر يعني أيضا المجال أو الميدان الذي يشمل مجموعة متعددة من الأشياء هو بمثابة الفضاء الجامع لها. ولذلك

فإنّ مصطلح "العنصرية" في معناه السائد، أي ممارسة أو تقنين تمييز غير عـــادل تجـــاه كائن مختلف عنّا،- إنّما يكتنفه غموضٌ عنيد ليس من السهل ترويضه. فما معـــنى أن يكون أحدهم "عنصريّا"؟ - نقول "أحدهم" لأنّ العنصريّ هو عادة الآخر أو الغائب أو المجهول أو الصامت أو المتهم أو العدوّ. ولكن حين نتـــذكّر أنّ "العنصـــرية" هـــو مصطلح تمّ استحداثه في فصاحتنا المعاصرة كي يقابل في اللغات الغربية الحديثة ألفاظـــا تحيل كلّها على معنى "العرق" أو "الجنس" (*racisme, racism, Rassismus*)، فإنّنـــا سوف نتساءل للتوّ: بأيّ معنى أمكن للمترجمين أن يصطلحوا على ترادف مـــا بـــين "العنصر" و"العرق" أو "الجنس"؟ والحال أنّ "العرق" لا يمكن أن يكـــون في المفـــرد؟ والحال أنّ الجنس لا يمكن أن يكون "ملكية خاصة"؟ بل لنسأل: هل الجنس عنصري؟ وبأيّ معنى؟

يُقال الجنس على معان شتى. جنس المولود أو المعنى البيولوجي لأن يكـــون جسمك هو أنت: نعني ذكرا أو أنثى على الصعيد الحيواني؛ وجنس قوم أو شعب ما، نعني النسب العائلي أو السلالي الذي يفرّق ساكنا لأرض ما عن غـــيره مـــن السكان. كأن يكون المرء عربيا أو يونانيا، مثلا. لكنّ معاني الجنس لا تتوقف عند هاتين الدلالتين الواضحتين جدّا، الدلالة البيولوجية - دلالة التفريق الجنسي بـــين الذكر والأنثى- والدلالة الجنيالوجية - دلالة التمييز بين الأنســـاب والســـلالات الحصرية. ونعني على الخصوص هذا النوع الآخر من التساؤلات: بأيّ معنى يكون إنسانٌ ما "رجلا" أو "امرأة" في مجتمع ما؟ وهل يستوفي معنى "الرجـــل" كونـــه "ذكرا"؟ وهل يستوفي معنى "المرأة" كونها "أنثى"؟ وبعبارة أخرى: ما هو مصـــدر الدلالات المجنوسة من قبيل "الرجولية" و"النسوية" التي لا يخلو منـــها أيّ تصـــوّر هووي لأنفسنا؟

تأخذ هذه الأسئلة الحفرية خطورة استثنائية حين يُعاد طرحها على أرضـــية ملتبسة ومعتاصة مثل أرضية التفكير في معنى العنصرية. ونحن سوف نحاول تجميـــع الأمر في هذا النوع من الاستفسارات الخاصة: هل يمكن تبرير العنصرية على أساس "الجنس" في أحد معانيه المشار إليها؟ مثلا: أن يكون أحدهم عنصريا لأنّه ذكر؟ أو لأنّه أنثى؟ لأنّه رجل؟ أو لأنّه امرأة؟ أو لأنّه من سلالة كذا والسلالة تقتضي مـــن

نفسها أنّ...؟ هل يحقّ لأحدهم أن يكون عنصريا لأنّه "رجل أبيض" أو لأنّه "إنسان أسود"؟ وبعبارة قصوى: هل يجوز لأحدهم أن يقع في العنصرية فقط لأنّه... بشر أو بشريّ؟

لنقل بشكل مؤقت: لا يمكن أن توجد عنصرية بين البشر إلاّ لكونهم بشرا. وليس لأيّ سبب آخر. ونعني بذلك أنّ العنصرية هي ضرب من سياسة الجنس البشري تجاه نفسه. نحن لا نحتقر أبدا إلاّ ما يشبهنا أو هو من جنسنا. الجماد والنبات والحيوان هي كائنات توجد خارج إمكانية العنصرية. إذ تشترط كلّ عنصرية نوعا ما من العلاقة الأفقية مع الضحية. نعني نوعا من التساوي الوجودي أمام المصير أو أمام الهشاشة الوجدانية للحيوان البشري. كل من يمارس موقفا عنصريا على شخص ما هو لا يفعل سوى أن يبتزّه ابتزازا ميتافيزيقيا: نعني يستعمل طبيعته البشرية نفسها كرهينة أخلاقية ضدّه. - ما هو "عنصري" في طبيعة أو في هوية شخص ما، هو ما هو نهائيّ أو أصلي أو كوني في تكوينه الأخلاقي. ونعني بذلك: ما لا يمكن التفاوض حول دلالته. وما لا يمكن التخلي عنه لأنّه داخل في مصادر أنفسنا العميقة. ولذلك حين يعترض الرجل الأبيض على سواد الرجل الملوّن، هو لا يفرض عليه معاملة سيئة فقط. بل هو يهدّد شروط إمكان هويته العميقة أو ماهية جنسه. هو يريد أن يرفض إنسانيته بما هي كذلك. وحين يهين الرجل المرأة فقط لأنّها "مرأة" فهو لا يسيء إليها سلوكيا، بل هو يهدّد نمط كيانها، وبشكل مخصوص تماما هو: يتجرّأ على معاملة أقصى ما فيها من الهوية أو الانتماء إلى ذاتها، باعتباره أبخس أو أفظع ما تتحلى به من الناحية الوجودية: أنوثتها أو تصوّرها لذاتها كأنثى.

هذا هو نواة العنصرية: أن تأخذ أفضل ما في هوية أو غاية كائن ما،- ما به يتصوّر ذاته أو ما به يشكّل نمط وعيه بنفسه- وتستعمله وكأنّه يمكن أن يكون أداة لإهانة ماهيته. العنصرية هي استعمال أداتي أو إجرائي لهويات الناس، ومعاملتها وكأنّها عبء أخلاقي يمكن أو يحق لنا التخلص منه.

لكنّ تبرير أيّ عنصرية لا يمكن أن يكون شخصيا. العنصرية ليست موقفا شخصيا من أحد. إنّها إمكانية أخلاقية عميقة في وعي الجنس البشري، ألا وهي

إمكانية احتقار نفسه من الداخل. إذ لا تكون العنصرية مؤلمة أو هدّامة إلاّ متى تعلّقت بمصادر أنفسنا العميقة، وليس بهذا السلوك أو ذاك. مصادر أنفسنا من قبيل: الذكورة والأنوثة والسلالة واللغة والدين والانتماء،... وبكلمة واحدة كلّ ما يدخل في تشكيل الهوية الشخصية العميقة لفرد أو لشعب ما. العنصرية لا تهاجم ما هو شخصي، بل ما هو هووي. نعني هي تهاجم ما يجعل انتماءنا الشخصي ممكنا. إذ لا أحد يملك ذكورته كأنّما هو من اختلقها. كذا أيضا لا يحقّ لأيّ أنثى أن تدافع عن أنوثتها كملكية أخلاقية خاصة. ولا يجوز لأحد أن ينافح عن قوميته وكأنّها ذنب شخصي أو فخر استثنائي لشخصه. ولذلك أيضا ليس من المشروع لأحد أن يحتكر دينه أو معتقده ويخوض حربا لفرضه على الناس وكأنّ هذا الدين أو هذا المعتقد أو هذا الإله هو من اختراعه أو هو الوصي الوحيد والأخير على مصيره.

لا يمكن لأحد أن يخترع "عنصرا" وجوديا يفصله عن بقية الإنسانية. أن يخترع "جنسا" لجسمه أو "إلهًا" لإيمانه أو "شعبا" لانتمائه أو "لغة" لكلامه،.. حتى يحق له من بعد ذلك أن يدافع عنه ضد "عنصرية" معادية. إنّ ما هو شخصي فينا هو أضعف انفعالاتنا. لكنّ ما هو هووي (الجنس والجسد والدين واللغة والقومية والنوع الاجتماعي...) هو داخل في مصادر أنفسنا، ولذلك هو لا يقبل التفاوض حوله مع أحد. لكنّ العنصرية لا تتعلق إلاّ بهذه المنطقة الخطيرة والممنوعة من أنفسنا: مساحة الوعي بذاتنا كتجربة لحميّة لأنفسنا.

من أجل ذلك فإنّ مقاومة العنصرية سوف تظلّ مجرّد تعليق خارجي على مفهومها العميق طالما نحن نظنّ أنّ القضاء على العنصرية هو عملية إجرائية أو قانونية ضدّ نمط من السلوكات يمكن التخلص منها بالتحسيس الأخلاقي أو بالردع القانوني أو بالعنف السياسي. ليست العنصرية مجرد سلوك غير عادل ضدّ آخر ضعيف أو ليس في وضع وجودي أو سياسي أو ثقافي يسمح له بالمقاومة. العنصرية ضدّ المرأة لا تدخل أبدا في سوء المعاملة. والعنصرية ضد الرجل ليست ترفا نسويا. والعنصرية ضد الأجنبي ليست نقصا في أخلاق الضيافة. والعنصرية ضد المخالف لنا في الملة ليست درجة لا تُحتمل من عدم التسامح. بل العنصرية

هي سياسة الجنس البشري ضدّ تصوّر معيّن لذاته. وكل حرب على العنصرية يجب أن تكون أوّلا وأخيرا ضدّ تصوّر معيّن لأنفسنا العميقة، نعني ضدّ تصوّر معيّن لفكرة الإنسانية فينا. لا يتوجّه العنصري بعنصريته ضدّ عدوّ محدّد، مهما كان محدّدا في رأيه، بل ضدّ فكرة ما عن الإنسانية. ولذلك فإنّ إصلاح فكرة الإنسانية في ثقافة أو في مجتمع ما هو العلاج الأنسب لدرء شبح العنصرية وحملها على الرحيل خارج أفق الإنسان.

11 §

لحم الأسماء... أو هل نحن مجرّد استعارات منسيّة؟

ما الذي يميّز أسماء "الإنسان" من لغة إلى لغة؟ وهل أنّ هذا التمييز في التسمية اعتباطي أم ينمّ عن رؤية خاصة للنفس في أفق كل شعب؟ - كلّ شعب ينظر إلى نفسه في مرآة لا تُعوّض ولا يمكن كسرها. إنّما فقط يمكن صقلها أكثر أو أقلّ من نفسها. هل ثمّة معنى خاص للفرق بين "anthropos" في اليونانية و"homo" في اللاتينية و"man" في الانجليزية و"Mensch" في الألمانية و"آدم" في العبرية و"إنسان" أو "بشر" في العربية...؟

1) "الكائن الذي ينظر إلى فوق"- كذا هو معنى "anthropos" في اليوناني. واللفظة اليونانية مكوّنة من مقاطع جذرية: "an" (الذي يعني "نحو الأعلى") و"trôpaô" (الذي يعني "يلتفت" أو "يدور") و"ops" (الذي يتضمّن معنى "النظر"). وهو ما يعطينا لفظة "an-thrôp-os"، - "الكائن الذي يشيح بنظره إلى أعلى". لكنّ جذورا أخرى تضيف إلى معنى "أنثروبوس" معنى "الذكورة". "andros" تعني الرجل الذكر. و"ôpos" تدلّ على معنى "المنظر" و"الوجه" الذي نراه. ومن ثمّ يكون معنى الإنسان اليوناني هو: "من يبدو في منظره كأنّه إنسان". والملاحظ أنّ أفلاطون في محاضرة **كراتيل** قد اعتمد على هذه الجذور الغامضة لتخريج معنى الإنسان من اسمه أو من مقاطع اسمه المتباينة: فقد رأى أنّ

"anthrôpos" لفظة مكوّنة من: أ- "an" (إلى أعلى)؛ وب- "athréô" (فحص ونظر في)؛ وج- "opôpe" (رأى) - وبالتالي فإنّ الإنسان هو "من يفحص عن الموجودات أو من يبحث في ما رآه في الأعلى" (أو بالأفق الأعلى) أو "الذي ينظر إلى أعلى" بحثا عن شيء ما.

عوّل اليونان إذن على "المنظر" أو "المرأى" لتعريف الإنسان. ليس الإنسان عندهم أكثر من "وجه" الإنسان. الوجه تشكيل بصري لكائن لا يمكن الاقتراب منه أكثر. ثمّة سطح بشري هو الإنسان، وما عدا ذلك هو شيء غامض لا يُعرف: كينونة ما، حيوان ما، "آخر" ما، "بربريّ" ما،... لكنّ ما يزعج في التسمية اليونانية أنّها لم تمنعهم من تسمية الغريب "بربريا": أي من لا يتكلم اليونانية. وجه بلا كلام يوناني لا يكفي كي يكون إنساناً.

2) "الأرضي أو ابن الأرض" (homo، humus)- كذا فهم اللاتين القدامى معنى "الإنسانية": هو الشيء الأرضي أو ابن الأرض (hêmo). لكنّ جذرًا آخر يعود بنا إلى "hûmîlis" الذي يعني "الوضيع" ولكن أيضا "المتواضع". ومن المفيد أن نعرف أنّ اللاتين كانوا يطلقون لفظة "hômo" على "النباتات" أيضا: تلك التي تكون "قريبة من الأرض"، "ابنة الأرض" أو "أرضية". ولأنّ أيّا كان يحق له أن يدّعي أنّه ابن الأرض فقد تمّ الانزلاق إلى اسم المفعول "hŏmĭnem" أي "هو" أو "أيّ كان" بعامة (on بالفرنسية). الأرض كوسيلة تعميم لأصل الإنسان: كل الناس سواسية لأنّهم أبناء الأرض. كلّ تسمية أخرى هي حيف في حقّهم. إذْ تخلف الفروق والمراتب. - بقي أن نسأل: لماذا تميل اللغات الغربية إلى تسمية الشاذّ الجنسي "homo"؟ هل كل إنسان هو شاذ بوجه من الوجوه؟

- علينا أن نميّز هنا بين "homo" في اللاتينية و"homo, òμo" في اليوناني: في اللاتيني هي تدلّ على "ابن الأرض" أو "القريب من الأرض"، أمّا في اليوناني فتعني فقط "نفسه" أو "مثله". الشاذ الجنسي هو "مثليٌّ" بالمعنى اليوناني، أي يميل إلى شخص من "نفس الجنس"، وليس "إنساناً" في معنى "الأرضيّ" أو "ابن الأرض" بالمعنى اللاتيني. إلاّ أنّه علينا أن نسأل: كيف تقول اللغات الغربية في نفس الوقت "ابن الأرض" و"المثليّ" بلفظة واحدة؟ ألا تعني أمومة الأرض نفس الجنس؟

3) "الكائن الذي ينسى ويأنس"- "حامل البشرى على وجهه"- نحن عند العرب "إنسيون"، هكذا أجدر بنا أن نفهم أصل المقالة التي بدأها لغتنا قبل أيّ تفاوض معنا حول الإنسان. يقول ابن منظور: "الإنسان: معروف؛ وقوله:

"أقلّ بنو الإنسان، حين عمدتُمُ---إلى من يثير الجنّ، وهي هجود"

يعني بالإنسان آدم". - لكنّ الخلط بين "الآدمي" (العبري) و"الإنسيّ" (العربي) ليس ضروريا. إنّها إحدى نتائج الانضواء الأخلاقي تحت رابطة التوحيد الإبراهيمي، على أسماء الإنسان لدينا. ذلك يعني أنّ الفرق بين "آدم" (التوحيدي) و"إنسان" (الوثني الذي ينسى) هو فرق يضرب بجذوره إلى وقت سحيق في تدبير أنفسنا. وعلى الرغم من أنّ لغتنا حاولت استدراك ذلك بإقامة لفظ مناسب لمعنى "الآدمي" العبري، ونعني لفظة "البشر" من "البشرة أي ظاهر الجلد"، في نحو من المرادفة بين "الأدمة" و"البشرة"، بحيث أنّ الآدمي هو البشري؛ ومنه بشرة الأرض أي ما ظهر من نباتها، والمباشرة ملامسة الجلد،- رغم ذلك فإنّ مصطلح "الإنسان" لم يضمحلّ، بل كان حاضرا في النصّ القرآني - وهو النص الأكبر للغة الضاد، حيث وضعت أسرار كينونتها كلّها- بشكل مثير. والأغلب الأعمّ أنّ لفظة "إنسان" في الكتاب هي لفظة مستاء منها، منقودة، قلقة، مجادلة، هلوهة، كنودة، "كافرة"،... وهذا وضع استثنائي حاسم، رهانه العميق هو تحويل الحيوان البشري من "إنسان" (كائن نسّاء، أو كائن لا يرى إلاّ "نفسه" = إنسان العين) إلى "آدم". وذلك في عمقه إشارة متلطّفة إلى حركة الانتقال من نطاق "وثني" (حيث الإنسان هو حيوان إنسانيته) إلى أفق "توحيدي" (حيث يقف "آدم" باعتباره الكائن المكرَّم بعبودته). "العبودة" وليس "العبودية" هي سمة الآدميين، الذين هم "عباد" وليسوا "عبيدا" لأحد.

في وقت ما يبدو علينا أن نختار بين "آدم" وبين "البشر"- بين التعلّق بمرتبة "المخلوق" الذي ليس له من فضل روحي سوى كونه "من تراب"، نعني ليس له من فضل سوى "تواضعه" الأنطولوجي الرائع أمام خالقه الغائب، وبين هيئة "البشير" الذي يتميّز بلون بشرته، حيث أنّ جلده هو العلامة الميتافيزيقية الاستثنائية على نمط وجوده ككائن مدعوّ إلى فهم معنى كينونته في العالم بوصفه نوعا من

"البشرى"، أي وعدا بجمال ما مهما كان شكله. وبمعنى ما علينا أن نرقب في أنفسنا قدرتنا على المرور من مجرّد آدم إلى بشر. إذ يتميّز البشريّ بأنّه يملك القدرة على أن "يبشر" أي أن يكشف عمّا تحت جلده. ويفرّق العرب بين "البشرة" (الجانب الذي يلي اللحم) و"الأدمة" (الجانب الذي ينبت عليه الشعر)، ومن ذلك تفريقه بين "لين الأدمة" وبين "خشونة البشرة". والعرب تقول عن أحدهم إنّه "رجل مُؤْدَمٌ مُبْشَرٌ"، أي قد جمع ليناً وشدّة في المعرفة بالأمور.

ما ينبغي أن نحتفظ به هنا هو أنّ البشريّة هي قدرة على "الإبشار" أي على إظهار بشرة الأشياء، أي لونها ورقّتها، ولذلك فإنّ ما يفرّق بين بشريّ وبشريّ هو ظاهر جلد الإنسان، وليس شيئا آخر. ولذلك لا معنى لبشريّ "متنقّب"، أي بلا بشرة نراها عنه، ونميّزه بها. وكلّ المعاني الأخرى متأتّية من هذه القدرة العجيبة على "الإبشار": نعني معاني "البشارة" و"التبشير" (بالخير والشر) و"المباشرة" (في معنى الجماع، ولكن أيضا في معنى مباشرة الأمور الصعاب) و"الاستبشار" و"البشرى" و"التباشير" و"المبشّرات" (الرياح تبشّر بالغيث). قال ابن منظور: "وأصل هذا كلّه أنّ بشرة الإنسان تنبسط عند السرور؛ ومن هذا قولهم: فلان يلقاني بِبِشْرٍ، أي بوجه منبسط".

بذلك تعود كل مساحة الإنسان إلى قدرته على "البِشْر" أي إلى ملكة الاستبشار لديه. ونعني بذلك ملكة "الأنس" و"المؤانسة". وهكذا ليس الإنسان إنسانا إلاّ بقدر ما يكون "مأنوسا" أي كائنا تعلو التباشير وجهه إذا رآنا أو متى رأيناه. والإنسانية هي بذلك تبادل الأنس، نعني تبادل بشرى الكينونة في العالم بوصفه هبة لا نظير لها. وهكذا يمكننا أن نرتّب الأمر على هذا النحو: ثمّة درجات في كينونتنا من مجرّد "آدم" (ترابي) إلى "إنسيّ" (يؤانسنا ولا يوحشنا) إلى "بشر" (نستبشر حينما نراه). ليس ثمّة أيّ تضارب بين مرتبة وأخرى، بل فقط تضافر روحي بين درجات مختلفة من لحن واحد هو مقام الإنسانية.

ولكن كيف يستطيع كائن بهذا الدرجات المتعددة في "نفسه" أن يتصالح مع ذاته؟ أو ألاّ يبثّ حالة من الاستيحاش مع غيره؟ – يبدو أنّ أصل الدواء هنا هو "النسيان". جاء في لسان ابن منظور: "إنّما سُمّي الإنسان إنساناً لأنه عُهد له

فنسي،.. وإذا كان الإنسان في الأصل إنسيان، فهو افعلان من النسيان" أو هو "في الأصل إنسيان، وهو فعليان من الأنس". - ما يخطر هنا هو أنّ بين الأنس والنسيان صلة قوية: لا يمكن للحيوان البشري أن "يأنس" من دون قدرة على "النسيان". أو ربما يكون الأنس هو نوع من النسيان، ذاك الذي يجعل اللقاء مع "الناس" ممكنا. وبهذا المعنى فإنّ "الناس" هو اسم نسيان، نعني اسم جمع، حيث لا نتذكّر أحدا. النسيان هو ضرب من تخفيف ثقل الكينونة من وحشة الأغيار والأغراب والأجانب. والنسيان نوع من التخفّف من غرابة الغرباء وأجنبيّة الأجانب. ومن دون قدرة على نسيان التفاصيل والاختلافات والغيريات، لا يمكن لأحد أن يأنس إلى أحد.

ونحن نجد أنّ الإنسانية لا تعني أكثر من تمرين النفس على نسيان وحشة الناس، الآخرين، والتدرّب على الاستئناس بهم والأنس معهم، وذلك بتكثير كل علامات الاستبشار بهم من خلال تباشير الوجه ومباشرة اللقاء "الجلدي"، أي "الجسدي"، وبعبارة الفيلسوف الفرنسي مرلوبونتي، اللقاء "اللحمي" معهم. إنّ البشر هم لحم العالم أو جلدته الأخلاقية.

III

12 §

الشعوب والمعنى... أو نحو جوار بلا ادّعاءات كونية

في أحد أحاديث **زرادشت** ("عن ألف هدف وهدف")، كتب نيتشه قائلا: "إنّ الإنسانية لا تزال بلا هدف". ولقائل أن يقول: فما بالك بالشعوب. إلاّ أنّ من يتصفّح الحديث المشار إليه سرعان ما يقف على أنّ الإنسانية استعارة عرضية عن جملة الشعوب التي لا نعرفها. استعارة لجأ إليها نيتشه كي يرفع الأفق قليلا خارج ما يتصوّر كلّ شعب أنّه هو وليس غيره. ولذلك كانت الكلمة الأخيرة من حديث زرادشت هنا هي: "ولكن قولوا لي يا إخوتي: إذا كانت الإنسانية تفتقد إلى هدف، ألا تفتقد أيضا- إلى ذاتها؟". - كيف نفهم هذا النوع من الافتقاد؟ ومن يفتقد "ذاته" هل هو قادر على البقاء؟ تقف الشعوب على مسافة مرعبة من ذاتها التي تفتقدها. ومع ذلك هي تواصل الانتماء إلى الإنسانية، كأفق فارغ من الشعوب، يمكن ويحقّ لأيّ شعب أن يدّعي امتلاكه بشكل أو بآخر، كقيمة مضافة. ماذا تضيف الشعوب كي تنتمي إلى الإنسانية؟ مع الافتراض المزعج بأنّ الانتماء إلى الإنسانية هو شكل البقاء الوحيد الذي يحتاجه شعب ما كي لا ينقرض، مثل بقية الأمم الغابرة.

وها إجابة نيتشه: تضيف أهدافا جديدة (!). قال: "لا يستطيع أيّ شعب أن يحيى دون أن يبدأ أوّلا بتقدير الأشياء حقّ قدرها؛ بيد أنّه إذا ما أراد أن يحفظ ذاته، إذن عليه ألاّ يقدّر كما يقدّر جاره".

التقدير هنا هو رسم الحدود بين الخير والشرّ في أفق شعب ما. ومن يقدّر يخترع "سلطة الخير والشر" التي يعوّل عليها شعب ما من أجل حفظ ذاته من التشبّه بأيّ شعب آخر. وحسب نيتشه لا توجد على الأرض سلطة "أقوى من

سلطة الخير والشر". إلاّ أنّه علينا التنبيه سريعاً إلى أنّ المشكل لا يتعلق رأساً أو حصراً بأحكام الخير والشر بالمعنى المعياري. ليست الأخلاق هنا بُعدا معياريّا يمكننا عزله، عن السياسة أو عن الدين أو عن العلم مثلا. بل كلّ ما يقدّره شعب ما على أنّه شيء يخصّه أو يحمل توقيعه هو جزء لا يتجزّأ من خارطة الخير والشر في أفقه الروحي. هو جزء لا يتجزّأ من ماهية السلطة في قلبه. لكنّ خطورة هذا النوع الأقصى من السلطة لا يقف عند تقييم الأفعال أو رسم معالم السيرة الحسنة بعامة. بل هي تكمن في أنّ سلطة الخير والشر هي شكل الحياة الذي يشتق منه شعب ما هويته العميقة. ولذلك ليس ثمّة من فواصل وجودية بين الشعوب مثل الاختلاف الأخلاقي. ونعني به خارطة الخير والشر في أفقه باعتبارها تشكّل منطقة الروح التي لا يمكن التفاوض حولها لأيّ سبب من الأسباب الوجيهة. وذلك لأنّه وحده هذا الاختلاف الأخلاقي بين الشعوب هو ما يضمن حدود البقاء لكل شعب على قدر طاقة التقدير التي يتوفّر عليها.

تبدو هوية كل شعب بمثابة قدرة أخلاقية عميقة على تقدير الحدود التي تفصله عن شعب آخر. ليس الفصل مطلوبا لذاته، لكنّه مرتبط بالقدرة الخاصة على البقاء. من لا يحفظ ذاته العميقة هو يوجد في أفق شعب آخر. وعلينا أن نسأل عندئذ: أين الإنسانية؟ - تبدو الإنسانية بمثابة سياسة حدودية بين الشعوب في نطاق النزاع على سلطة الخير والشر. لكنّ ذلك يعني في واقع الأمر أنّ الشعوب تعمل بلا عالم. أو تتحرك دوما على حدود عالم لا تمتلكه. ليس ثمّة عالم واحد، وإنّما ثمّة جوار متعدد العوالم داخل حدود مفتوحة على إنسانية لا وجود لها. وهكذا بدلا من الارتكاس إلى هوية مغلقة ونهائية، بوصفها غاية لذاتها، يشير نيتشه إلى "ذات" كل شعب وكأنّها شكل من الحياة الذي يؤمّن نوعا مطلوبا من البقاء. الهوية إذن هي سلطة الخير والشر التي اخترعها شعب ما من أجل بقائه، راسما بذلك خطّا أخلاقيا متحرّكا يفصله عن كل الشعوب الأخرى، وخاصة عن "جيرانه".

كلّ شعب آخر هو جار ميتافيزيقي يهدّدنا بقدر معيّن من التماثل معنا. ولذلك يسعى كلّ شعب إلى رسم لوحة قيم تجعله قادرا على العودة إلى ذاته في

كل مرة من مسافة ما. هنا نفهم ما يقصده نيتشه بالتقدير: إنّه رسم المسافات بين الشعوب. وهو نمط صعب من فنّ الجوار على أيّ شعب أن يتقنه حتى يفلح في البقاء. البقاء كضرب من حفظ الذات العميقة التي لا يحق لأي شعب آخر أن يشاركه فيها إلاّ عرضاً.

بهكذا جسارة جارحة بقدر ما يضع نيتشه كلّ أوثان الحداثة موضع سخرية باردة: ليس هناك إنسانية إلاّ بقدر ما يفلح كلّ شعب في أن يخترع سلطة الخير والشر التي يحتاجها للبقاء. وهكذا تبدو كلّ نزعة كونية بمثابة طمأنة للشعوب باعتبارهم أطفالا ميتافيزيقيين بلا أب. ثمّة يُتم أخلاقي يصاحب كل شعب على حدة. وعليه ألاّ يبحث عنه في أفق شعب آخر. من أجل ذلك عليه ألاّ يتردّد في تسمية "أشيائه" بأسمائها.

قال: "كثيرٌ ممّا يُسمّى عند هذا الشعب خيراً، يسمّى عند الآخر هزؤًا وخزياً: كذا وجدت الأمر. كثيراً وجدت يُسمّى هنا شرّاً، وهاهنا يزيّنه شرف الأرجوان.

لم يحدث أبداً أن فهِم جارٌ جاره: ونفسُه في عجب دائم من ضلال جاره ومن مكره."

كذا، بدلا من طمأنة الشعوب بأنّ في نمط الكونية الذي تعد به فكرة الإنسانية حظّا أوفر في البقاء، يفضّل نيتشه أن يذهب كل شعب في طريقه إلى ذاته بلا أيّ مساحيق أخلاقية تخفي بالضرورة بشكل أو بآخر ضربا خاصا وأجنبيّا من سلطة الخير والشر.- لكنّ القصد ليس الانخراط في نقد الكونية ولا بالدفاع الهووي عن القوميات المغلقة. إنّ العبرة الفلسفية تقع على صعيد آخر. إنّها ترنو إلى زحزحة الأفق الأخلاقي من التشوّف البائس إلى عالمية "الآخر الكبير" إلى صحبة "الجار" المختلف والذي لا يفهمنا أبدا والمتعجّب منّا على الدوام، كما يتراءى لنا في لوحة القيم التي اخترعها لبقائه.

وهنا تبدو الفروق بين الشعوب بمثابة هدايا ميتافيزيقية بين أيّ شعب وآخر. من يقيم على حدود أنفسنا هو رحمة هووية غير مباشرة. هو يعلّمنا من حيث لا يحتسب أنّنا لوحة قيم من نوع خاص. وعلينا أن نمضي في التوقيع تحت أنفسنا العميقة دونما حياء يُذكر، نعني دونما أيّ حرج "كوني" من خصوصيتنا المزعجة.

وهكذا فإنّ بيت الداء في أيّ نقاش هووي ليس يكمن إذن في خطر الانغلاق فقط، كما أنّ الحلّ ليس بالضرورة هو النزعة الكونية فقط. لا تموت أيّ هوية إلاّ من الداخل، نعني عندما يتوقف شعب ما عن اختراع سلطة الخير والشر في ذاته العميقة؛ كذلك، فإنّ أيّ نزعة كونية هي محكوم عليها بأن تظلّ وعدا مثيرا للاشمئزاز في أفق أيّ شعب بصحة ميتافيزيقية جيدة، نعني لم ينقطع يوماً عن مزاولة حقّه الأبدي في تقدير الأشياء في الكون بكلّ حرية.

ما فعله نيتشه فلسفيّا هو نقل المشكل من نطاق سجال المحدثين عن الكونية من خلال فكرة الإنسانية الواحدة والموحدة- إنسانية الفرد-الكوجيطو-المتملك-المواطن-العالمي / المخترع الأوروبي الفظيع- إلى أفق أسئلة الحياة الحرة، التي لا تريد أكثر من بقائها. ولذلك فالتعويل على "الشعوب" بدلا من التعويل على "المنوّرين المحدثين"- هو قرار جنيالوجي وليس ألقاً أسلوبيّاً. جنيالوجي: أن نبحث عن مصادر أنفسنا في مكان آخر. وبهذا المعنى فقط هو امتحان لشكل الحياة التي اخترعتها الشعوب الحديثة، وليس تبشيرا بأيّ هوية تنويرية جاءت لتنوير الأرض بعالم حاقد وباسم إنسانية جاهزة للاستعمال مثل "قُنية" أخلاقية تحت الطلب. ولكن كيف؟

قال نيتشه: "لوحة الحسنات معلّقة على باب كلّ شعب. انظر، إنّها لوحة انتصاراته؛ انظر، إنّها صوت إرادة الاقتدار التي تخصّه.

جدير بالثناء ما يراه صعباً؛ والمحتوم والصعب هو ما يسمّيه خيراً؛ وما يحرّره من العناء الأكثر، النادر والأصعب- ذلك هو المقدّس الذي يسبّح بحمده."

يريد: على الشعوب ألاّ تبحث عن مصادر ذاتها خارج قيمها. تحت كل قيمة مهما كانت جزئية أو جانبية، يرقد تاريخ أخلاقي، علينا إيقاظه بالطريقة التي تليق به. إنّ الماضي جهاز كسول متلفّت عنّا بلا رجعة. لكنّ القيم التي جعلته ممكنا هي شوط آخر من المسألة. ومن ثمّ علينا أن نتمرّن على الفصل الأخلاقي بين ماضينا وبين مصادر أنفسنا، نعني بين الهوية وشكل الحياة. لا يمكن ولا يحق لأيّ شعب أن يشرّع لنفسه فيما أبعد من فضائله، نعني ما وراء أفقه الأخلاقي. لكنّ الأخلاق ليست قيما موروثة بالضرورة. بل هي: جملة أشكال الحياة التي يستطيعها شعب

ما يتمتع بصحة ميتافيزيقية جيّدة، نعني قادرة على اختراع قيمه بنفسه في كل مرة.

الأخلاق العميقة هي لوحة الحسنات التي أقام عليها شعب حرّ قدرته على البقاء. ولذلك كلّ حسنة لديه هي مشتقة سلفا من معركة: لا فاصل بين لوحة الحسنات ولوحة الانتصارات أو معارك مجاوزة الذات في أعماق شعب كبير. نعني بين الحقيقة والاقتدار. لكنّ الاقتدار ليس القوة. إنّه فن تقييم الحياة حسب مقاييس حرّة: من قبيل "الجدير بالثناء" و"الصعب" و"المحتوم" و"النادر" و"الأصعب" وأخيرا "المقدّس" في أفق ذات ما. - ثمّة هنا تدرّج رشيق في تربية الحياة كحيوان ذاتي تحت جلد شعب حقيقي: شعب قادر على الصعب والنادر والمقدّس باعتبارها معايير البقاء الميتافيزيقي، نعني كشكل من أشكال الإنسانية. ومن ثمّ هو قادر على إعادة تقدير الأشياء في قلبه ومن حوله. - إنّ الانتصار الأقصى لشعب ما هو حسب نيتشه في تحويل لوحة قيمه إلى تحدّ استثنائي لبقية أعضاء الإنسانية، وليس في فرضها عليها باسم أيّ نوع من العالمية.

وعلينا أن ننبّه بشكل خاصة إلى ماهية "الانتصارات" التي تتكرّر تحت قلم نيتشه: إنّها من طبيعة أخلاقية محضة. بل إنّ اللفظة الألمانية المستعملة في النص الأصلي هي تشير إلى شيء من قبيل "التجاوز" أو "التغلب" أو "الشفاء". من ينتصر لا يفعل سوى أن يتجاوز ذاته القديمة أو لا يفعل سوى أن يتغلّب على ذاته الحاضرة. ليست "الذات" غير شكل أنفسنا في حياة ما. ولذلك فالشعوب، متى كانت هي الذوات الوحيدة القادرة على البقاء (وهذا رأي نيتشه)، هي لا تنجح في البقاء إلاّ بقدر قدرتها على التضحية بنفسها حسب مقادير دقيقة. لكنّها لا تفعل ذلك إلاّ بفضل فنّ استثنائي تنفرد به عن بقية الشعوب المعاصرة لها: فنّ شفاء النفس بسلطة الخير والشرّ التي اخترعتها.

قال: "كلّ ما من شأنه أن يجعله يسود وينتصر ويتألّق، وأن يملأ جاره رعباً وحسداً: ذاك عنده هو الأسمى، الأوّل، القدر الكامل، ومعنى الأشياء كلّها.

الحقّ أقول لك يا أخي، إنْ أنت عرفت فقط عناءَ شعبٍ ما وبلدَه وسماءَه وجارَه: فقد حزرت قانون انتصاراته، ولماذا هو يصّاعد على هذا السلّم نحو آماله."

13 §

شعوب تنتصر... ومجتمعات تنجح

ما الفرق بين أن ننتصر وأن ننجح في أفق ما بعد أخلاقي؟ - يبدو أنّنا آخر الشعوب التي لا تزال تعوّل على فكرة "النصر" وعلى توفير جرعة كافية من "الانتصارات" حتى تنتمي إلى "ذاتها" العميقة دون إزعاج يُذكر. وإذا كان من مكر خاص بالدول فهو هذا: أن تهتدي إلى نوع الانتظار الذي يبني عليه شعب ما وعيه بنفسه. وأكبر وأخطر أنواع الانتظار التي تؤرق شعوبنا هو انتظار نصر ما، انتصار ما على "عدوّ" ما. لكنّ ما يثير الخاطر هنا هو أنّ شعوبنا لا تغيّر أعداءها بسهولة، بل تميل غالبا إلى الإبقاء على نفس الأعداء، وذلك يعني أنّ دور العدوّ عندها لا ينبغي العبث به، إذ له عواقب وخيمة على دور الصديق في قلبها.

بيد أنّ هذا السيناريو الذي ظلّ يتحكّم في فكرة النصر وطريقة وعينا بالحاجة المريرة إلى تحقيق نوع ما من النصر، وبالتالي لاحتمال نوع مقابل من العداوة والصداقة، هو سيناريو محلّي جدّا، وربّما ينتمي إلى حقبة روحية أو ثقافية مرّت منذ عهد. وإذا كنّا مازلنا نصرّ على تقديم الحاجة إلى النصر على الحاجة إلى النجاح فهذا ينمّ عن قلق خاص أصبحنا لا نراه. إذ أنّ ما يميّز النصر عن النجاح هو كونه يقترن دوما أو يدين بوجوده دوما إلى بشعور عميق بالهوية: أي بالأنانة التي تريد أن تفرض تصوّرا ما لنفسها، أي تريد أن تحتفظ بمرآة انتماء لا تريد تبديلها أبدا لأسباب قاهرة تتعلق بصحّتها الروحية.

كلّ الشعوب التي لا تزال تعوّل على فكرة النصر هي شعوب هووية، ولم تطرح بعدُ على نفسها أن "تنجح" في اختراع ذاتها مرة أخرى.

وهنا يتبيّن لنا الخيط الفاصل بين معنى النصر ومعنى النجاح: إنّ الغرب مؤلّف من شعوب تحوّلت إلى مجتمعات، ومن ثمّ هو قد حقّق الانتقال المنشود من شعوب تريد أن تنتصر إلى مجتمعات تريد أن تنجح. ويجدر بنا أن نأخذ الفرق بين

"الشعب" و"المجتمع" مأخذا جدّيا: نعم، لقد أقامت الحداثة السياسية تصوّرها للسيادة على المفهوم القانوني للشعب، وذلك حتّى تميّزه تمييزا نهائيّا عن المعنى اللاهوتي الوسيط للجمهور أو العامة الدينية. وكان هوبز قد أرّخ لذلك صراحة: إنّ الدولة الحديثة هي دولة الانتقال الحقوقي من حكم الجمهور (جمهور الملة) إلى حكم الشعب (شعب الدولة). لكنّ ما وقع بعد تصدّع مفهوم الدولة-الأمّة راهنا، هو انخراط الغرب، ولاسيّما بعد نتائج الحرب العالمية الثانية، ونهاية العصر الكلياني، في إرساء "مجتمعات" حيث يصبح الاهتمام بنموذج العيش أهمّ من شروط المواطنة. ولأوّل مرة يصبح ترتيب العلاقة بين الحياة الخاصة (القائمة على فكرة الخير) والحياة العمومية (القائمة على فكرة العدل) هو محور التفكير السياسي، وليس قضية السيادة أو مسألة المواطنة، كما ظلّ الحال من هوبز إلى الوضعانية الحقوقية المعاصرة (كلسان وفلاسفة القانون إلى حدّ 1945). ومن المهمّ أن ننبّه إلى أنّ إثارة قضية "حقوق الإنسان" منذ ثمانينات القرن الماضي لم تكن مشكلا "حديثا"، نعني متعلّقا بقضايا الدولة-الأمة، مثل الفكرة القانونية للشعب أو مبدأ السيادة أو تعريف المواطنة. بل إنّ حقوق الإنسان هي قضيّة "مجتمعات" وليس قضية "شعوب". إنّها مسألة تتعلق بنموذج العيش، وليس بحقوق المواطنة. والخلط بين طرح "إتيقي" لحقوق الإنسان وطرح "قانوني" لحقوق المواطنة، هو خلط مريب تحرص كلّ دولة على الاستفادة المعيارية منه.

وحدها مجتمعات تريد أن "تنجح" يجوز لها أن تطرح قضية حقوق الإنسان طرحا أخلاقيا يكون محوره هو نموذج العيش الذي يجعل حياة الناس "قابلة للحياة". أمّا الشعوب التي تريد أن تبقى في نطاق تقاليد "النصر"، فهي لا تستطيع أن تفهم قضية حقوق الإنسان إلاّ فهماً هوويّا، حيث يجري الدفاع عن مرآة انتماء جاهزة ومتقادمة، وحيث تكون الهوية أهمّ من الإنسان.

طيلة تاريخ الدولة-الأمة الحديثة كان مصطلح "النصر" (*Nikê*، نصر (الله)، Victoria، Sieg، victoire، victory...) هو التعبير الأخلاقي الأعلى عن الانتماء لدى شعب من الشعوب. ومنذ اليونان تخلّد هذا المعنى في تمثال "نصر ساموثراكيس" (*Nikê tês Samothrákês*) وهو تمثال علوّه قرابة ستة أمتار، لا

يزال محفوظا في متحف اللوفر، يصوّر امرأة، هي ربّة النصر، ترفع اليد اليمنى لإعلان النصر، وحيث لا تزال الرجل اليسرى في الهواء لم تلمس الأرض. وعند الرومان كانت "Victoria" إلهة، وعند المسيحيين "قدّيسة"، ثمّ في الأزمنة الحديثة، أزمنة الدولة-الأمة، صار ثمّة "عصر فكتوري" اعتبره فوكو عصرا حاسما في تاريخ الجنسانية في أوروبا. أمّا لدينا، فإنّ "فتح" مكة في الإسلام قد كان "النصر" الذي دشن تاريخ الهوية في أفق أنفسنا العميقة. يحتاج "النصر" دوما إلى بطل كبير، هو الذي يحرس فكرة الانتصار في أعماق شعب ما. وظلّ هذا البطل مقترنا بهالة كافية من القداسة لا يمكن أن يستغني عنها. في حقبة الوثنيين، كان البطل إلها من جملة آلهة أخرى تنافسه. وأمّا في عصر الأديان الكبرى، فإنّ هذا البطل قد صار هو الإله الوحيد القادر على حراسة الانتماء العميق لماهية شعب ما، ومن ثمّ على حراسة نوع النصر الذي عليه يؤسّس ذلك الشعب أمنه الهووي. ومع الأزمنة الحديثة لم يتغيّر الدور الهووي للنصر: إنّ الشعوب العلمانية للدولة-الأمة هي أيضا قد حرصت على توفير جرعة كافية من الشعور بالنصر حتى تستطيع أن تؤمّن لمواطنيها مرآة الانتماء التي ينون عليها وفي نطاقها ذواتهم الهووية. لقد ظلّ النصر مقدّسا دوما، و لم يؤثّر التغيّر الذي طرأ على معنى القداسة وعلى أشكال التقديس في أفق الحداثة، على طبيعة الحاجة الملحة إلى النصر.

ومع ذلك فإنّ انخراط الغرب في "مجتمعات" ما بعد الحداثة قد غيّر عميقاً من طبيعة الحاجة إلى النصر، بل بلغ به التطوّر الروحي ما بعد الهووي (ما بعد القومي) لسكّانه إلى حدّ الاستعاضة عن الشعور الهووي بالنصر بالإحساس الحيوي بالنجاح. - لم يعد ضروريا لأحد أن يقرن نجاحه الشخصي بالنصر الهووي للشعب الذي "ينتمي" إليه. بل إنّ معنى "الانتماء" قد تغيّر رأسا على عقب: لم يعد الشخص ينتمي إلى أمة أو شعب، بل إلى نموذج عيش. وما كان يخفيه "المواطن" الحديث تحت جنبيه، أي صورة "الفرد" الأناني، الليبرالي الخجول من حياته الخاصة، تحت ضغط الانتماء الهووي إلى الدولة-الأمة، الباحثة دوما عن طريقة وطنية لتحقيق "النصر" على شعب آخر، هذا المخفيّ قد ظهر إلى العلن دونما وجل يُذكر، بل بوحشية أخلاقية غير مسبوقة، حيث صار الدفاع عن الحياة

الخاصة هو محور أيّ نوع من العيش المشترك مع الآخرين. وفجأة تمّ المرور من حقبة "المواطن"/ العضو الهووي في شعب الدولة -الأمة، إلى حقبة "الإنسان"/ الشخص الحيّ الذي يعيش وفق نموذج مجتمعيّ لا يريد تبديله.

ومن شعوب تريد أن تنتصر، حتى ولو كلّفها ذلك أن تعلي من شأن "التضحية" بالنفس، كشرط أخلاقي لاستحقاق هوية ما، تمّ المرور إلى مجتمعات تريد أن تنجح، حتى ولو كلّفها ذلك أن تدافع علنا ليس فقط عن قداسة الحياة الخاصة، وعن قدسيّة نموذج العيش الذي يميّز مجتمعات بعينها، بل وأيضا عن ضرورة التنصّل الأخلاقي من أيّ مرآة انتماء كبيرة أو جماعوية، من أجل الاكتفاء بهويات ثقافية مؤقّتة وزائلة وعرضية وهجينة، لن يكون لها من مبرّر سوى فعاليتها الإنجازية، أي تحقيق قدر مطلوب ومناسب وصحّي من الحياة القابلة للحياة.

وما يقع في "الغرب" لم يعد غربيا إلاّ مجازا.- إنّ جلّ أصقاع الإنسانية قد تفطّنت إلى سرّ التفوّق "الغربي" عليها: إنّه سرّ أخلاقي، ونعني بذلك الجرأة على الانتقال من الهاجس الهووي لتحقيق النصر على عدوّ أساسيّ أو أصلي، إلى الحاجة الحيوية للنجاح، كبرنامج صحّي للسعادة في أفق الإنسان. بهذا المعنى تحوّل النقاش حول السعادة وطرق تحقيقها إلى مشكل شخصي كوني. في كل سياق ثقافي، يدخل الناس في نقاش مفتوح وغير متكلّف ويومي حول حظّ الناس من السعادة، وذلك مهما كانت الفروق الهووية بينهم. وبدلا من سؤال كانط: هل نحن جديرون بالسعادة؟، انخرط الإنسان ما بعد الحديث في سؤال أكثر تواضعا لكنّه أكثر نفاذا: كيف ننجح في أن نكون سعداء؟ - شعوب النصر لا تعرف وعدا آخر بالسعادة غير نصر هووي، بلا أيّ توقيع شخصي. أمّا مجتمعات النجاح فهي لا تعرف طريقة أخرى لتحقيق السعادة غير نجاح شخصي، لا يحتاج المرء معه إلى أيّ تبرير هووي. - ولكن علينا أن نسأل في آخر المطاف: أين نحن من هذه القضية؟ أم أنّ المجتمعات لم تعد تستشير الشعوب في تحقيق أحلامها؟

14 §

"العروبة" أو المصير بلا مستقبل

سوف يبقى "العرب"، لكنّ ذلك لن يكون دليلا وجيهاً على مستقبل "العروبة". بذلك قد يجدر بالباحث راهنا أن يميّز بين السؤال عن "مصير" فكرة العروبة وبين التساؤل عن "مستقبل" العرب. والفصل بين المصير والمستقبل يمكن أن يساعدنا هنا على المضي بعض الخطوات المفكّرة نحو تجربة معنى جديدة حول أنفسنا القادمة، ماذا عساها تكون. يمكن لشعب من الشعوب أن يزعم أنّه قد أعدّ خطّة مناسبة لمستقبله. لكنّ ذلك لن يكون كافيا كي يتحكّم في مصيره.

ومن المفيد هنا أن نتمثّل بموقف شعب غير سامي وغير شرقي من فكرة المستقبل: لقد رفض شعب اسكتلندا في أيلول 2014 أن ينفصل عن المملكة المتحدة بنسبة كافية (55 بالمائة) كي نضطر إلى مراجعة معنى الهوية في أفق شعوب المستقبل. إنّ هواجس الهوية لا تكفي أو لم تعد تكفي كي يطمئن شعب ما إلى دعوى تقرير المصير. صار يمكن لشعب ما أن يرفض الانفصال عن شعب آخر، ويعتبر هذا الرفض موقفا حكيما في مواجهة المستقبل. وهكذا فإنّ الاستفراد بالمصير باسم الهوية صار يمكن ألاّ يكون سببا كافيا للاستقلال الوطني بمعناه الحديث.

بين العرب والعروبة هناك فرق في المقام: معارك المصير لم تعد مجدية. وصار علينا أن نواجه معارك المستقبل. معارك المصير هووية. لكنّ معارك المستقبل حيوية. ومن ثمّ سوف يكون من الممكن جدّا أن نرفض الاستقلال الهووي لأنّه سوف يكون مجرّد استقلال رمزي أو مجرد عن "عدو أجنبي" افتراضي. إنّ العداوة فكرة أو قيمة سياسية، وليست موقفا أخلاقيا. ومن ثمّ فإنّ مصير فكرة العروبة لن تقرّره منذ الآن أيّة هواجس هووية، مهما كانت نبيلة أو مشروعة. وربما لأوّل مرة سوف ترجع العروبة إلى معناها الجذري: أنّنا نتكلم لغة محدّدة. وأنّ هذه اللغة هي المخزون الإستراتيجي للشعوب التي نتكلم باسمها راهنا. وهي

ربما لم يتبق لها من مصادر ذاتها العميقة غير اللغة. وهذا معطى تاريخي وميتافيزيقي لا يزال يتمتع بثراء وجودي وإنجازي مثير. أمّا جملة الإحداثيات الأخرى، من قبيل الدين والذاكرة والخارطة والقيم، الخ... فقد تبيّن أنّها كلّها قابلة للنقاش. إنّ العروبة تجربة لغوية جذرية، وليست مذهبا سياسيا.

ما الذي سوف يتغيّر إذن حول فكرة العروبة؟

علينا أن نذكّر هنا بأنّ الماضي هو الذي تغيّر. لقد عاشت شعوبنا ماضيا مزيّفا. ولذلك هي الآن بلا مستقبل. ونقصد بذلك كون الجيل الفارط، جيل "الاستقلال" السياسي عن "المستعمر"، قد عوّل أكثر من اللازم على فكرة "العروبة" كي يشكّل "هوية" مناسبة لما سُمّي عندئذ باسم "الأمة" (الذي هو "مفهوم" أوروبي لم يجد القوميون من حيلة لتبيئته مثل "اللفظ" القرآني "أمة"، من دون مراعاة لكل الأخطاء التأويلية التي تنجر عن هذا الانزياح) "العربية". وكل ذلك كان إرضاءً أو تأسيسا لمشروع "الدولة القومية" أو "الدولة -الأمة" الأوروبية الحديثة في أفق شعوبنا، التي وجدت نفسها "معاصرة" رغم أنفها، ولكن بلا حداثة. هل كانت تلك مغالطة تأويلية مقصودة؟ حيث تمّ تعويض وعد "الدولة الحديثة" بهواجس "الهوية". وكان تعويضا أخلاقيا مريحا للحاكم "العربي" أو الذي صار "عروبيا" فجأة. صار "عروبيا" نعني حوّل فكرة الاستقلال الهووي إلى ابتزاز مستمرّ لفكرة الدولة–الأمة، أفرغها من كل وعودها الإثباتية (الديمقراطية والتنمية)، وعوّضها بنزاعات ارتكاسية (المعركة القومية). وفجأة صارت الحداثة معركة هووية لشعوب عليها أن تظلّ مرابطة ضدّ "الغرب" (بصفته المستعمر السابق أو الامبريالي الحاضر) بلا نهاية.

طبعا، كان ثمّة عذر كبير لا يقبل النقاش أو المراجعة استغلّه الحاكم العربي أيّما استغلال: تحرير فلسطين. وبما أنّه كان يعتقد في أعماقه أنّ هذه مهمّة أجيال تتخطى أفق دولة الاستقلال أو معركة عالمية من معارك المستقبل أو هي جزء لا يتجزأ من توزيع السلطة في القانون الدولي بعد 1945، وهو غير جاهز للإيفاء بهذا النوع من المطالب ما بعد الدولة–الأمة، فهو قد حوّل معركة فلسطين إلى قميص ميتافيزيقي للتبرير الهووي للدولة الوطنية. ولا أحد يمكنه تقدير الخسائر التاريخية

والسياسية التي مُني بها العرب من جرّاء نظام حكم عربي على أساس "هووي" يعرف سلفا أنّه غير قادر على الإيفاء بأيّ استحقاق "حيوي" للشعوب التي يحكمها.

ولأنّ الطبيعة تخشى الفراغ، فإنّ ظهور الإسلاميين باعتبارهم دعاة معارك المصير لم يكن غير طريقة ما بعد قومية لملء الفراغ الهووي الذي خلّفه فشل الدولة -الأمة وسقوطها في النهاية. كان ذلك الفشل باديا للعيان منذ البداية. وظهور الإسلاميين كان مبكرا أيضا. لكنّ لبّ المشكل لم يتغيّر: إنّ الإسلاميين قد جذّروا معارك الهوية، و لم يستبدلوها. مازال الحلم السياسي هوهو: دولة الهوية. هم لم يفعلوا غير تملّك جهاز الهوية الذي اخترعته الدولة القومية الحديثة منذ القرن التاسع عشر الأوروبي، وحوّلوه إلى أداة حرب هووية ضدّ شكل وجود الدولة الحديثة نفسها. لقد غيّرت الهوية من ملابسها الدعوية. أمّا لبّ الانتماء فهو واحد: إنّه الانتماء إلى الماضي الأساسي، الماضي التأسيسي لطبقة معيّنة من ذاكرتنا العميقة، واستعماله كوسيلة ابتزاز ميتافيزيقي ضد إرادة الأجيال الجديدة.

ومرة أخرى يتمّ تأجيل الحلم السياسي الحديث: إقامة دولة القانون، وليس دولة الهوية. ودائما، باسم هواجس هووية جاهزة تفسد ماهية المشكل وتعوّضه بمشكل تاريخي مزيف. لقد تمّ تأجيل المعارك المدنية، معارك المجتمع المدني الحديث (من مواطنة وحقوق طبيعية واستقلال ذاتي وتقدير للذات وحياة خاصة وحريات أساسية ومشاركة سياسية وقدرة على الاختيار والمحاسبة، في كنف دولة ديمقراطية وعادلة، الخ...) ووقع تعويضها بمعارك هووية لا-تاريخية (حماية الانتماء العميق من الغزو الأجنبي، المعركة ضد المستعمر، الدفاع عن أصالتنا، تحقيق الاستقلال القومي، الإيمان بالقضية، بعث الأمة، العودة إلى الدين الحقيقي، تطبيق الشريعة، النهج على طريق السلف الصالح، الحاكمية، ردع المرتدّين، مقاومة الكفار والعلمانين، الخ...). ومن البراديغم الهووي انتقل العرب إلى البراديغم الدعوي، ومن دولة الهوية مرّوا إلى دولة الدعوة. لكنّ سياسة الحقيقة هي هي: استعمال الماضي العميق باعتباره الثروة الميتافيزيقية الوحيدة التي يمكن لشعوبنا أن تطمئن إليها أو تعوّل عليها.

نحن نقف راهنا على عتبة "المستقبل" ولكن هذه المرة بلا "مصير". وفي آخر نفق الهوية توجد الدعوة. وعلينا أن نتعلّم منذ الآن أنّ الانتماء لم يعد يشكّل حجة كافية أو مناسبة على ما تريده الشعوب. ويبدو أنّ تغييرا معياريّا مرعبا أقدمت عليه شعوبنا التي لا تزال "عربية" وإن لم تعد "عروبية": عاش الجيل السابق على الإعلان القومي والإسلامي الكبير وغير القابل للمراجعة: الهوية قبل الحرية. أمّا اليوم، وبعد أن تأكّدت هذه الشعوب من واقعة ميتافيزيقية غير مسبوقة، مفادها أنّ دولة الهوية كانت ادّعاء تاريخيا لجيل لم يكن يملك الأدوات التاريخية المناسبة لسياسة الانتماء التي عوّل عليها، وعلى كل حال منذ مطلع 2011، تغيّرت المعادلة وصارت تُصاغ هذه المرة على هذا النحو المقلوب والذي لا يزال غامضا وبلا مضمون: الحرية قبل الهوية.

نعم، هناك نوع من العالم لم يعد ممكنا. ونعني به العالم الذي عوّض وعود الدولة الحديثة بالهواجس الهووية والأصول الدعوية. ولو أنّ هذا ما وقع فقط، لكان حدثًا جللا.- دولة الهوية ودولة الدعوة هما بمثابة الماضي الميتافيزيقي، وليس التاريخي فقط، للدولة المنشودة. وصار المشهد واضحا أكثر من أي وقت مضى: كلّ من يواصل تعويض وعود الدولة المدنية بأيّ هواجس هووية أو بأيّة أصول دعويّة، هو خصم لفكرة المستقبل في أفق شعوبنا، وبالتالي هو جزء لا يتجزّأ من ماضيها العميق (المركب الهووي-الدعوي العاجز عن الدولة المدنية)، ذلك الذي تعمل أو عليها أن تعمل بكل السبل الإنسانية على تجاوزه من الداخل.

لا يمكن تغيير الماضي العميق إلاّ بمحبّته على نحو آخر. فالشعوب لا تقطع أبدا مع ماضيها. لكنّها تتحرر منه. وهي تفعل ذلك بالعمل على تحويله إلى طبقة أخلاقية داخلية تنهل منها، وليس إلى عدوّ سياسي. ولا يمكن التحرر من معارك الهوية أو معارك الدعوة إلاّ بإعادة تملّك مساحة الانتماء وإعادة تملّك مصادر أنفسنا العميقة بطريقة أخرى. أجل، لا القوميون ولا الإسلاميون يجوز لهم ادّعاء ملكية ذاكرتنا التاريخية: لا القديمة (باسم الدين) ولا الجديدة (باسم القومية). الهوية القومية والدعوة الدينية هما مجرد أداتين سياسيتين لأجيال فشلت في الإيفاء بشروط بناء الدولة الحديثة. ولا يعني ذلك أنّنا نדافع هنا عن مشاريع الدولة

الليبرالية، فإنّ هذه أيضا، كما هو الحال في تونس أو في مصر، أداة سياسية لجيل هووي، انتهى إلى تحويل جهاز الدولة إلى دكتاتورية شخصية اختزلت هوية الشعب في هوية الحاكم، ولذلك بمجرّد أن استعاد الشعب قدرته المحضة على الإرادة - "الشعب يريد"- فرّ الحاكم أو تخلى عن الحكم. - لكنّ خيبة الأمل في دولة الهوية، مثلها مثل الرعب الراهن من دولة الدعوة، هما درسان إستراتيجيان جليلان في السؤال عن المستقبل.

لم يعد من معنى للمصير سوى فكرة المستقبل. وذلك يعني أنّ عروبة العرب لن تكون عند الأجيال الآتية معركة قومية ولا دعوة دينية. بل فقط مهمّة مدنية. ما وراء الهوية وما وراء الدعوة، توجد الدولة. وهذا ما غفل عنه الجيل الهووي واستغله الجيل الدعوي، طمعاً في تأجيل ظهور الدولة المدنية إلى ما لا نهاية. لكنّ الشعوب تنتهي دوما بقول كلمتها، نعني تنتهي دوما بالعودة إلى استئناف الحياة، بعيدا عن أحلام الهوويين وأوهام الدعويين. في المستقبل، لن تكون الدولة العادلة مكرمة من أحد، أكان "زعيما" هوويا أو "شيخا" دعويّا. بل فقط نمط اقتدار شعب ما على تأسيس نمط العيش الذي يختاره بنفسه. ومتى اختار العرب شكل عروبتهم القادم بأنفسهم، سوف لن يكون غير أفضل قدر من المستطاع المدني الذي بحوزتهم أو الذي يقدرون على تحقيقه.

ولذلك، على الرغم من كلّ التدمير الذي لحق بجهاز الدولة في أفق العرب اليوم، فإنّ الدولة المدنية، الحرة والديمقراطية، دولة الحياة، هي الوعد التاريخي الوحيد الذي يستحق منّا العمل على تحقيقه بشكل مشترك فيما أبعد من كلّ فواصل الهوية وفوارق الدعوة. ولذلك ليس على العرب أن يوقّعوا أيّ توقيع هووي أو دعوي آخر على مستقبلهم. وخاصة أن يفصلوا منذ الآن بين معارك المصير ومهمات المستقبل. إنّ المعيار الأخير لوجودهم هو منذ الآن قدرتهم الفذة على الحياة في عالم معولم بلا رجعة، وحيث لا ينتظر منهم هذا العالم غير التحدي الأخلاقي لشعوب المستقبل: كسب حرب المناعة الذاتية ضدّ كلّ المخاطر المحدقة بالأمل الإنساني المحض في الحياة.

§ 15

ثورة العبيد... التي لم تقع

في 6 سبتمبر 1841، أصدر أحمد باي الأول في تونس أمرا يقضي بمنع الاتجار في الرقيق وبيعهم، ثمّ في 23 جانفي 1846، أصدر الأمر المتعلق بإبطال الرقّ ضمن رسالة شهيرة وجّهها إلى مشايخ تونس ومفتييها. - ويهمّنا أن نبدأ هنا بإثبات جملة من التعليقات على تلك الرسالة من "ولي الأمر" إلى "العلماء" تُعْلمهم بمنع الرقّ وعزم الدولة على فرضه بالقانون.

وسوف يقودنا في ذلك الافتراض التالي: أنّ إرادة الثورة "ما بعد الإيديولوجية"، التي حرّكت الشعوب العربية "ما بعد الدكتاتورية" منذ مطلع 2011، لم تتخطّ براديغم ثورات العبيد الراسخ الجذور في تاريخ الشأن السياسي في دولة الملة إلاّ بشكل عرضي، ولاسيّما في "حالة استثنائية إلى حدّ الآن"، هي الحالة التونسية "الراهنة". وتتميّز ثورة العبيد بكونها فوقية وخارجية وأقلّية. ومن ثمّ لا تملك برنامجا أخلاقيا ومدنياً صارما عن ذاتها المستقبلية، على الرغم من كلّ كمّية الصدق التي تحرّكها. ومغزى الرجوع التأويلي إلى رسالة منع الرقّ "التونسية" التي صدرت في أربعينات القرن التاسع عشر ما قبل الكولونيالي، أنّها يمكن أن تؤدّي دور خيط إشكالي مناسب للاستفهام حول معنى تجارب الثورة ما بعد الكولونيالية، وبخاصة فيما يتعلق بالحالة "الاستثنائية" التونسية.

ربّ تعليقات سوف تكون كما يلي:

أ- أنّ رسالة منع الرقّ لم توجّه إلى "الشعب" أو "الرعية"، بل إلى "المشايخ والمفتيين".

قال: "الحمد لله حفظكم الله تعالى ورعاكم **ونوّر** هداكم الفضلاء الأعيان الأخيار العلماء الكمّل **هداة الأمة** ومصابيح العلى أحبابنا الشيخ سي محمد بيرم **شيخ الإسلام** والشيخ سي إبراهيم الرياحي باش **مفتي المالكية** والمفتيين الشيخ سي... الخ."

وهذا المقام يطرح سؤالا خاصا: لماذا لم توجَّه إلى المعنيين بها مباشرة؟ ولماذا لا يُستشار "موضوع" السلطة، بل يُعامَل بوصفه "الغائب" الذي يجب "تحريره"، ولكن من "خارج" أو من "فوق"؟؛ ثمّ لو كان "العلماء" كما وُصفوا "هداة الأمة ومصابيح العلى" لكانوا دعوا من أنفسهم إلى تحرير العبيد ومنع العبودية. لكنّهم لم يفعلوا. بل هم أنفسهم يظهرون في الصورة باعتبارهم "موضوعا" للسلطة، موضوعاً من نوع آخر أو على مستوى آخر من الانفعال: إنّهم مدعوون إلى "إعلام" غير مسبوق بمنع الرقّ عن نمط من "الناس". إذن، هداة الأمة كانوا في حاجة إلى "هداية" من نوع آخر؛ و"مصابيح العلى" كانوا في حاجة إلى "تنوير" من مستوى مغاير.

ب– أنّ ضمير المتكلّم في الرسالة هو "النحن" الكبرى التي توقّعها الدولة في كل العصور دون أيّ تدقيق آخر. هناك دوما نحن معلومة للناس / للمحكومين، وربما من فرط كونها غير محتاجة لأيّ تعيين إضافي. ضمير أيّ سلطة هو غائب في صيغة النحن أو نحن في صيغة الغائب. وهي لا تحتاج لأكثر من ذلك كي تكون مؤذية أو ناجعة. قال: "وبعد، فإنّه ثبت **عندنا** ثبوتا لا ريب فيه أنّ...". "نحن" الدولة لا تنفصل عن دعوى "إنّية" تفرض نفسها على "متقبّل" بلا أيّ مناعة سردية ضدّ الرسالة الموجّهة إليه.

ج– أنّ "سبب" منع الرقّ المباشر ليس "حقّ" البشر في الحرية، بل معاناة العبيد من سوء المعاملة. سوء المعاملة كسلوك غير موفّق في معاملة "العبيد". وهم يُعرَّفون هنا بوصفهم أولئك الذين "لا يقدرون على شيء". حيث تُفهم "القدرة" باعتبارها قدرة ما بعد دينية أو "قانونية"، وحيث أنّ المحكومين لا يملكون من القدرة إلاّ ما تمنحه إياهم الدولة. وكل قدرة من نوع آخر هي بمثابة العجز.

ولذلك فإنّ تدخّل الدولة هنا ليس دستوريا، بل سياسي. إنّها تحمي مجموعة من العبيد محتاجة "في هذا العصر" إلى حماية قانونية ولا تعترف بحقّ مجموعة من البشر في الحرية. هي لا تحرّر بل تحمي. وكلّ من يحتاج إلى حماية لا تعترف به هو قاصر أخلاقيا. وذلك هو وضع العبيد. والتدليل على "العصر" مهمّ

جدّا: ليس المقصود هو "العصر الحديث" كما ينظر إلى ذاته (وهذه خيبة أمل في هذا النص الشهير) بل العصر الحديث بوصفه عصر الفشل في "إحسان ملكية" العبيد: لا يتعلق الأمر بالالتحاق بأوروبا في ترسيخ "حقوق الإنسان" بل القصد هو تلافي نقص تقني في تدبير سياسة العبيد. ثمّة تقنيات "ملكية" للناس لم تعد ناجعة، وينبغي تغييرها. قال: "فإنّه ثبت عندنا ثبوتا لا ريب فيه أن غالب أهل إيالتنا **في هذا العصر لا يحسن** ملكية هؤلاء السودان الذين لا يقدرون على شيء...".

د- أنّه يمكن تعليل هذه الدعوة الرسمية إلى تحرير العبيد بالرجوع إلى الوضع "الخلافي" لمسألة الرقّ في الفقه الإسلامي. هنا يتحوّل رجل الدولة إلى فقيه حتى يستطيع أن يبرّر قراره بمنع الرق. قال: "على ما في أصل صحة ملكهم من الكلام بين العلماء **إذ لم يثبت وجهه**...". - هذا الشطر من الرسالة خطير جدّا: لقد وضع الإصبع على مصدر أيّ اجتهاد في المستقبل: إنّ الخلاف بين "العلماء" هو السياق المناسب لتبرير أيّ تشريع جديد. وهو درس منهجي رفيع: لا يمكن إدخال أيّ تجديد جذري في مخيال أو نمط تفكير أو قيم شعب من الشعوب إلاّ بواسطة الخلاف بين علمائه. ولذلك فكلّ خلاف من هذا النوع هو حمّال وعود منهجية وإشكالية لا يمكن حصرها. كل خلاف هو بركة ميتافيزيقية، وليس مجرد خصومة مذهبية. لكنّ الخلاف بين العلماء ليس متاحا في كل الثقافات: وحدها الثقافات العالمة القوية المشرّعة لذاتها العميقة والقادرة على التفكير الكوني بإمكانها ويجوز لها أن تنتج علماء مختلفين أو قادرين على الاختلاف وأن تجرّب الخلاف العميق والمبارك بين العلماء.

هـ- أنّ "الإيمان" ليس شرطا كافيا للتحرر: فرغم أنّ العبيد "مسلمون" إلاّ أنّ ذلك لا يضمن لهم حقّا طبيعيا في الحرية. قال: "وقد أشرق بنظرهم صبح الإيمان منذ أزمان...". وهذا يلقي ضوء خاصا على علاقة الدين بالحرية: إنّ الدين لا يفرض الحرية بل يدعو إليها دون تعريض ماهيته إلى الخطر. وذلك يعني أنّه لا يعوّل على القوانين في تحرير الناس بقدر ما يعوّل على مبادرتهم الخاصة نحو التحرّر. إنّ الدين فرداني تماما في مسألة الحرية وإنْ كان جماعويّا تماما في مسألة

الهوية. وهكذا فإنّ إيمان الناس لا يضمن لهم حصولهم على الحرية المدنية. لا يشرّع الدين أيّ وضع مدني جديد، بل هو يمكنه أن يقبل بأيّ وضع مدني قائم وبأن يتكيّف مع نظام قيمه العميقة. وهذا يقودنا إلى التساؤل الحاد التالي: إلى أيّ مدى يمكن التعويل على الدين في تحقيق الثورة؟ هل يجوز للدين بما هو كذلك أن يكون ثوريّاً؟ ولأنّ الإيمان ليس شرطا كافيا لاستحقاق الحرية المدنية فإنّ الدين يظل غريبا عن الفكرة الحديثة عن الثورة.

و- أنّ صاحب الدولة في هذه الرسالة لا يعترف بحقّ الناس في الحرية بل هو يذكّر "علماء الأمة" بأنّ العبيد المؤمنين هم "إخوة" الأحرار المؤمنين، وبالتالي أنّ "ملك الأخ" هو مناف لما "أوصى" به "سيد المرسلين" من "الرحمة بالعالمين". قال: "وأن من **يملك أخاه** على **المنهج الشرعي** الذي أوصى به سيد المرسلين آخر عهده بالدّنيا وأول عهده بالآخرة حتّى أن من شريعته التي أتى بها رحمة العالمين **عتق العبد على سيده بالإضرار وتشوف الشارع إلى الحرية**..".

نلاحظ أوّلا أنّ العبد هو "أخ" في العبودة (كونه "عبدا" من "عباد" الله) وإن كان يعاني من وضع العبودية (كونه عبدا مملوكا لغيره). هو أخ وليس شريكا أو رفيقا أو صديقا. وواضح أنّ التوحيديين مختلفون هنا عن الوثنيين من العرب أو الفرس أو الروم أو اليونان: إنّه الاختلاف بين أخلاق "الأخوة" (الإبراهيمية) وآداب "الصداقة" (اللاّ-توحيدية). ربما لم تظهر الأديان، أي لم يظهر "المنهج الشرعي" بين البشر إلاّ من أجل اختراع نمط معيّن وما فوق عائلي من الأخوة. وهكذا فإنّ الاسترقاق هو هدم أخلاقي جذري لمنزلة الأخوّة الدينية. ثمّ نلاحظ أنّ وثيقة النقاش حول تحرير العبيد هي "وصية" وليست "مبدأ" عقليا أو حكمة أو دليلا. الوصية لا تفكّر. بل تأمر أو تذكّر. ولذلك فإنّ المدوّنة الدينية هي تُستدعى هنا باعتبارها علامة وليس باعتبارها دليلا حرّا ومستقلاّ بنفسه. لا توجد معقولية دينية حول حرية الإنسان. لا يوجد دين يمكنه أن يذهب في الاعتراف بحرية الناس إلى النهاية. هناك "حدود" ما، وإلاّ فإنّه توجد "حدود" ما. وهنا نفهم دلالة التواطؤ في لفظة "الحدّ" بين معنى "التخوم" ومعنى "العقوبات". العقاب الديني هو نهاية النقاش مع حرية غير لائقة أو غير متأدّبة. وعلينا أن نسأل: أيّ معنى لحرية

متأدّبة؟.. لكنّ ما تبقيه الرسالة غامضا هو وجه الصلة بين "عتق العبد" و"تشوّف الشارع إلى الحرية". والسؤال هو: لماذا أجّل الدين معركة الحرية إلى أجل غير مسمّى؟ لماذا لم يفرض منزلة الحرية كحق طبيعي، وتركها مفتوحة أمام اجتهاد الحكام والفقهاء؟ أم أنّ الحرية منزلة ما بعد دينية أصلا؟..

ز- أنّ تحرير العبيد هو رأي بادر إليه صاحب الدولة بنفسه، وليس مطلبا وجوديا أو مدنيّا للعبيد من المؤمنين أو من المحكومين. قال: "**فاقتضى نظرنا** والحالة هذه **رفقا** بأولئك **المساكين** في دنياهم **وبمالكيهم** في أخراهم أن **نمنع الناس من هذا المباح المختلف فيه** والحالة هذه خشية وقوعهم في **المحرّم المحقق المجمع عليه** وضد إضرارهم بإخوانهم الذين جعلهم الله تحت أيديهم".. ما "اقتضاه نظر" الحاكم هو رأي وليس حقّا. وحدها إذن دولة تفكّر يمكنها أو يجوز لها أن تحرّر الناس من العبودية. هل يعني ذلك أنّ الدولة السائدة عندئذ، دولة الملة، أو دولة "هداة الأمة" لم تكن تفكّر أو لم تكن تجرؤ على التفكير بالقدر الذي يؤهّلها لمراجعة مبدأ الحرية الإنسانية في ظل حكمها؟

يبدو أنّ باي تونس قد تجرّأ سنة 1841 على التفكير بنفسه لأوّل مرة، نعني على امتشاق مبدأ التنوير الحديث من دون رجوع قسري إلى الفقهاء. لكنّ أملنا سرعان ما يخيب من نوعية التبرير الأخلاقي أو القانوني الذي أسّس عليه موقفه: لم يكن منع الرقّ أو منع بيع العبيد موقفا تنويريّا، بل كان فقط "رفقاً بأولئك المساكين في دنياهم وبمالكيهم في أخراهم". من العجيب أنّ الدولة تتصرّف هنا وكأنّها هيئة أخلاقية خيرية "ترفق" بالمملوكين باعتبارهم "مساكين" بالمعنى الدنيوي؛ ولكن خاصة بوصفها هيئة لاهوتية عليا "ترفق" بالمالكين باعتبارهم "مساكين" من نوع آخر، نعني مساكين بالمعنى "الأخروي".

الدولة كمؤسسة "رفق بالمساكين": هذا هو السقف المعياري للحرية في أفق دول الاستبداد الشرقي، دولة الملة أو الجماعة الروحية. العبد أخ أو مسكين. وفي الحالتين هو يعاني من هشاشة أنطولوجية أصلية، هشاشة "المخلوق" (المدعوّ إلى السجود لإله شخصي متعال) وهشاشة "المرؤوس" (المأمور بطاعة "أولي الأمر" تحت فتاوي أو وصايا "هداة الأمة"). وإذا كان يجب على الدولة أن تحمي

"مساكينها" من الرقّ الدنيوي، فكيف يحقّ لها أن ترفق بهم في "أخراهم"؟ وفق أيّ تبرير أخلاقي أو معياري يجوز لأيّ دولة أن تزعم حقّ التصرّف في خلاص المؤمنين في الآخرة؟ وأن تقدّم ذلك بوصفه نوعا من "الرفق" بهم؟ - تخفي كلّ دولة طمعا مرعبا في امتلاك حق أخروي في التصرّف في معنى المستقبل لدى محكوميها. وذلك مهما حاولت إخفاء ذلك بخطابات الحرية. وليست الدولة الدينية غير الحالة القصوى من دولة الآخرة.

ح- أنّ منع الرقّ لم يكن إبطالا لأيّ أصل من الشرع المتفق عليه، بل كان إمكانًا فقهيا جائزا في صلب النهج الشرعي لكنّه لم يتمّ استغلاله. قال: "اقتضى نظرنا... **أن نمنع الناس من هذا المباح المختلف فيه** والحالة هذه خشية وقوعهم في **المحرّم المحقق المجمع عليه** وضد إضرارهم بإخوانهم الذين جعلهم الله تحت أيديهم"... هنا نعثر على التعريف الفقهي الدقيق لمفهوم "الرقّ" في ظل التشريع الذي كانت تقوم عليه دولة الملة: الرقّ "مباح مختلف فيه". وعلينا أن نسأل: لماذا كان الرقّ مباحا أصلا في ظلّ المنهج الشرعي؟ طبعا، كان الرقّ عادة شرقية ووثنية قديمة. والاستبداد الشرقي يفترض أنّ جزء واسعا من المحكومين يجب أن تكون لهم منزلة "العبد". لكنّ الأمر المثير هو أنّ الدين التوحيدي قد جاء يدعو إلى أو يقيم دعوته على منع العبودية على نحو غريب جدّا أو في شكل مفارقة تدعو إلى التفكير: لقد تمّ تعويض منزلة "العبد" (الوثني، جمع عبيد) بمنزلة "العبد" (الديني أو المؤمن، جمع عباد). هذا النقل المعياري من منزلة "العبودية" إلى منزلة "العبودة" كان نقلا أخلاقيا و لم يكن نقلا قانونيا: لازال يمكن استعباد "العبيد" في ظلّ الدولة الدينية، وإن كان هذا المباح "مختلفا فيه". نرى كيف أنّ الاختلاف هو دوما السياق الوحيد الذي يسمح بالاجتهاد في نطق دولة الملة. وهنا علينا أن نسجّل هذا المعطى المزعج: أنّ الاجتهاد ينحصر غالبا في دائرة "المباح المختلف فيه" ولا يتعدّاه إلى أيّ نزعة كونية حقيقية. ومن ثمّ يظل الاجتهاد أداة فقهية قاصرة من حيث القدرة على تجديد سياق التفكير في الحرية في فق الملة. وعلينا أن نقول: لا يوجد اجتهاد كلّي في أفق الملة. وإلاّ فهو سيؤدّي إلى هدم أحد أركان الدين من حيث لا يُحتسب.

ولذلك فإنّ منع الرقّ قد تمّ تنزيله في نطاق أخلاق المسئولية تجاه المحكومين-المالكين لغيرهم، وليس في نطاق حق العبيد في الحرية. قال: "خشية وقوعهم في **المحرّم المحقق المجمع عليه** وضد إضرارهم بإخوانهم الذين جعلهم الله تحت أيديهم"... ينتاب الرسالة هنا شيء من الغموض: ما هو هذا الشيء "المحرّم المحقق المجمع عليه"؟ طبعا، ليس هو الرق". فقد رأينا أنّ الرق هو "المباح المختلف فيه".

- يبدو لنا أنّ المحرّم المجمع عليه ليس شيئا آخر سوى **بيع الأحرار**، وكأنّهم عبيد. وبعبارة واحدة: استعباد الأحرار. وهذا محرّم لأنّه بمثابة "الشرك" بالله: نعني مشاركة الله في ملك الأحرار. وعلينا أن نسأل: أليس ملك الأحرار هو أيضا ضرب من "الشرك" بالدولة؟

ط- أنّ منطق الدولة لم يكن غائبا عن رسالة تحرير العبيد. إنّ "المصلحة السياسية" تقتضي منع بيع العبيد ومن ثمّ أنّ منع الرقّ هو منع بعض "المحكومين" من مشاركة الدولة في "حكم" بعض المحكومين الآخرين. تريد الدولة أن تجمّع جملة كمّية الحرية المتاحة في ظلها تحت رمز سلطوي واحد هو الدولة. بوجه ما لم يكن تحرير العبيد من أجل إنسانيتهم، بل رغبة من الدولة في احتكار مساحة الحرية، نعني كل مساحة السلطة على الآخرين. وبغياب "العبد" يتمّ تسطيح كل مساحة الحكم وإعادة رسمها على منوال: الحاكم / المحكوم دون أيّ تمايز آخر. أجل، كان ذلك بشكل غير مباشر خطوة عملاقة نحو بلورة معنى "المواطنة" الحديث. لكنّ نمط التبرير الأخلاقي أو القانوني أو السياسي كان مختلفا. قال: "وعندنا في ذلك **مصلحة سياسية** منها عدم إلجائهم إلى حرم **ولاة غير ملتهم** فعينا عدولا بسيدي محرز وسيدي منصور والزاوية البكرية يكتبون لكل من أتى مستجيرا حجة في حكمنا له بالعتق علي سيده وترفع إلينا لنختمها."

لم تكن مصلحة سياسية متعلقة بحق العبيد في الحرية الطبيعية أو في المساواة مع الآخرين، بل غرضها هو "عدم إلجائهم إلى حرم ولاة غير ملّتهم". يتعلق الأمر في النهاية بطبيعة "الحرم" الذي يلجأ إليه المظلوم: هل يلجأ إلى حرم الدولة أم إلى "حرم ولاة غير ملتهم"؟ الحرم هو هنا منطقة الحماية الممنوعة التي يلجأ إليها المهدور دمه بحثا عن ملاذ لشخصه. هنا نفهم معنى "الاستجارة": ربما هي أولا

طلب العبد للحماية من سيّد يرفض حريته. لكنّ معنى آخر أكثر خطورة أخذ يتشكّل: إنّه معنى الاستنجاد بالدولة باعتبارها "حرمًا" للحريات، يتعالى على أيّ نمط آخر من السلطة في دولة الملة، من قبيل سلطة "السيّد" الآيلة إلى الانقراض. وبالقضاء على سلطة "السيّد" يقع إبطال أيّ تراتب في ماهية السلطة، والدخول في التصوّر الحديث للسلطة القائم على المحايثة. ما وقع هو الشروع في تفكيك مفهوم "الحرم" وذلك بإحالته على الدولة باعتبارها الجهة الوحيدة التي تحتكر مساحة المحرّم التي تحت سلطتها؛ ومن ثمّ تحتكر "كتابة" الهوية الجديدة للعبد: نعني أوّلا "حجة الحكم بالعتق على سيّده"؛ وثانيا، سلطة "الختم" أو التوقيع تحت الحرية الحديثة. في ظل الدولة الحديثة لا يوجد إلاّ ختم أو توقيع واحد ينبغي فرضه على جميع المحكومين. ومنع الرقّ لم يكن تحريرا للعبيد بمجردهم، بل إعادة رسم لخارطة السلطة الحديثة، حيث يقع تعطيل أيّ نمط من "السيادة" يقع خارج سلطة الدولة. وعلى الرغم من أنّ صاحب الرسالة قد احتجّ بالخشية على العبيد من "إلجائهم إلى حرم **ولاة غير ملتهم**"، فإنّ مشكل منع الرق لم يكن ينبع من أيّ نزاع لاهوتي مع الملل الأخرى. بل كان يصدر عن "مصلحة سياسية" هي تحييد دور الأديان في ترتيب منزلة المحكوم الحرّ تحت الدولة. كان الهدف هو تحييد الدين، ليس إلاّ. ومن ثم تمّ استعمال اللجوء إلى "حرم ولاة الملل الأخرى" كوسيلة ردع لاهوتي من أجل إثبات حجة سياسية تنبع من منطق الدولة الحديثة: هي فصل المواطنة عن الانتماء الديني.

ي- أنّ تحرير العبيد قد أخذ شكل "تكليف" رسمي وفوقي للمشايخ بتطبيقه دون أيّ مشاركة في صنعه أو أيّ صلاحية لمناقشة التعليل القانوني أو الأخلاقي الذي اقتضاه. قال: "وأنتم حرسكم الله إذا أتى لأحدكم المملوك مستجيرا من سيده واتصلت بكم نازلة في ملك على عبد **وجهوا العبد إلينا**..".

هذا مقطع طريف يكشف عن منزلة الحرية في أفق دولة المسلمين: إنّها في ماهيتها حرية العبد، وليست حرية السيد. ومن ثمّ يكشف عن مفهوم الدولة: هي دولة تحمي العبيد من الأسياد. هذا التصوّر "الحمائي" للسلطة يجعلها سلطة في

أعماقها ارتكاسية وعقابية، ولا تعد محكوميها بأيّ اقتدار إثباتي للذات. الدولة هي الجهة التي "يُوجَّه" إليها العبد الذي رفع "نازلة" ضدّ سيّده بقصد التحرّر منه. يبدو الأمر وكأنّ الأسياد أو الأحرار ليسوا في حاجة إلى دولة. أو أنّ الدولة هي من اختراع الفقراء أو قامت من أجلهم. هذا الخداع الأخلاقي ينتهي إلى تصوير الدولة وكأنّها "ملجأ" العبيد المستجيرين من أسيادهم. وفي المقابل تبدو الحرية وكأنّها نوع من الاستجارة من سلطة غير شرعية ومن حماية المملوك من مالكه. وحدهم المالكون أحرار. أمّا المملوكون (لأيّ سبب كان) فهم يظلون في حاجة إلى حماية الدولة كحيوانات قاصرة عن الحرية الطبيعية. لذلك أكّد صاحب الرسالة على "تحذير" صارم للمشايخ والمفتين من أيّ تهاون "رسمي" في حماية حرية العبد من ملكيّة سيّده. لكنّ الحماية الفقهية للحرية من التملّك لئن كان في ظاهره مكسبا قانونيا رائعا، فهو في حقيقته أمارة سيّئة على طبيعة التغيير المنشود: فهو تغيير لوضع الحرية المدنية ولكن من خارج منطقها الذاتي.

قال: "**وحذار من أن يتمكن له مالكه لأن حرمكم يأوي من التجأ إليه في** فك رقبته من ملك ترجح عدم صحته ولا نحكم به لمدعيه في هذا العصر **واجتناب المباح خشية الوقوع في المحرّم من الشريعة** لاسيما إذا انضم لذلك أمر اقتضته المصلحة **فيلزم حمل الناس عليه**...".

تبدو هذه الفقرة جامعة لكل عناصر الإشكال الذي شغلنا هنا، ألا وهو: كيف يمكن تحويل الدولة إلى "حرم"؟ حرم يلجأ إليه المحكوم غير الحرّ كي "يفكّ رقبته من ملك" مالك له على غير وجه حقّ؟ يتمّ ذلك بالتأكيد على أنّ السلطة هي "حرم يأوي من التجأ إليه"، - السلطة بوصفها حرَماً (!). يتمّ هنا استثمار مزعج في معنى"الحرم" بشكل يستعير المكان (بيت الله الحرام) من أجل معاملة العبيد أو الطالبين لحريتهم باعتبارهم ضربا من "الحريم" المدني (الجواري أو المحضيات السلطانية)، على نحو ينتهي إلى غرض أكبر هو إرساء جهاز "التحريم"وبسطه كحدود داخلية للسلطة. العبد حرمة (ولا ضرّ إن كانت مؤنثة أو مذكّرة) لها أن تطلب اللجوء إلى سلطة الدولة من أجل الانعتاق. لكنّ هذا التخريج "الحرمي" للسلطة ينتهي إلى الكشف عن رأيه العميق من مسألة الحرية في

أفق دولة الملة: معاملة الحرية وكأنّها حرمة، أي صيغة قصور أخلاقي يحتاج إلى "حرم" يلتجئ إليه لحمايته.

ومن المفيد أن نصف طريقة تلخيص التبرير المقدّم لمنع الرقّ: فقد جاء فقهيّا ("ملك ترجح عدم صحته") وتاريخيّا ("لا نحكم به لمدعيه في هذا العصر") واجتهاديّا ("اجتناب المباح خشية الوقوع في المحرّم من الشريعة") وسياسيا ("أمر اقتضته المصلحة") وقانونيا ("يلزم حمل الناس عليه"). - لكنّ كلّ ذلك - أي كل خطة الدولة- قد ظلّ محتاجا إلى تبرير كبير من مستوى آخر: هو التبرير الديني باعتبار مصدر السلطة الأخير في أفق دولة الملة. قال: "والله يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كريما. والسلام من الفقير إلى ربه تعالى عبد المشير أحمد باشا باي وفقه الله تعالى آمين..."

ونلاحظ على ذلك ما يلي: أنّ الدولة لا تزال في حاجة إلى أفق ديني يمنع أيّ مؤسسة فقهية من المزايدة عليها في العلاقة بالله، أي في استعمال جهاز "هدي الأمة"، نعني نمط السيطرة على مستقبل الجموع؛ وأنّ الخطاب الموجّه للمؤمنين يأخذ دوما نمط "التبشير"؛ وأنّ مقولة "العمل الصالح" يمكن في آخر الأمر أن تهدم أيّ حركة مدنية محايثة؛ وأنّ الأجر الحقيقي ليس دنيويا، وبالتالي ليس تاريخيّا؛ وأنّ الحاكم هو أيضا "فقير إلى ربه" مثل جميع الفقراء.

- كلّ التعليقات التي وردت هنا على رسالة منع الرقّ هي تمارين تجريبية غير مباشرة على معنى الثورة التي تحوّلت منذ الانتخابات التي سيطر عليها الإسلاميون في تونس ومصر إلى ورشة مزعجة على تحرير الحرية ما بعد الدكتاتورية من غير المؤمنين بها. كلّ مساوئ تحرير العبيد التي وردت في رسالة منع الرق يمكن استكشافها في ثورات "الربيع العربي" باعتبارها ثورات عبيد افتراضية، فشلت في الوقوع رغم كل الصدق الذي صاحبها. ومن المفارقة أنّ الانتخابات التي فاز فيها سلفيون ورجال دين هي قد كانت المحكّ الأخير لتجريب فكرة الثورة: سرقة الثورة الحديثة بالنيابة الدينية -وليس البرلمانية- على الشعوب.

16 §

مديح الشعوب وهجاء الثورات...
تمارين في ما بعد الدولة-الأمة

منذ أن فصل هوبز بين مفهومي "الجمهور"[(1)] و"الشعب"[(2)] صار الفاصل بين القرون الوسطى والدولة الحديثة واضحا: إنّه الفاصل المعياري بين الملة والمجتمع المدني. لكنّ "المعياري" في ثقافة ما ليس واضحا إلى هذا الحدّ، فكثيرا ما يؤخذ باعتباره مجرّد "قيمة" هوويّة من خلق شعب دون آخر. وحين أخذت "الثورات" الحديثة في الحدوث بشكل "ما-بعد-" قروسطي، ظهر التباس من نوع غير مسبوق في الوعي التاريخي بالدولة: هل هي جهاز "قانون طبيعي" يمكن أن نؤسّسه "معياريّا"، أي بناءً على "سيادة" محضة، عقلية، لا تنقسم وغير قابلة للاستلاب، لأنّها صادرة من "إرادة شعب" بعينه؛ وإمّا أنّها لا تعدو أن تكون "وسيلة" للسلطة على جمهور أو جموع من الأجسام الطيّعة، كما وصفها فوكو في **المراقبة والمعاقبة**، وبالتالي هي في سرّها لا يمكن أن تنفصل عن "القيمة" الهووية التي يكنّها شعب ما لمن يحكمه.

لكنّ الأكثر إثارة من زاوية العرب المعاصرين وطبيعة علاقتهم بالدولة الحديثة، هو الظهور المفاجئ لـ "مقدّسات" من نوع جديد، مقدّسات "غير دينية" على وجه التحديد من قبيل: حرمة القانون، هيبة الدولة، التوقيع الدموي للعلم، قداسة الوطن، سيادة الشعب، الحياة العمومية، الحياة الخاصة، حرية المواطن، حقوق الإنسان... الخ. ما وقع في الحقيقة هو تنصيب حقل قداسة جديد لا يختلف في ماهيته عن عقلية التقديس الدينية التي بنت عليها القرون الوسطى شكل الدولة. وعلى خلاف فهم واسع النطاق لمصطلح الدولة العلمانية، فإنّ "العلمانية"، كما بيّن ذلك بشكل رشيق الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور، في

---

(1) multitude

(2) peuple

كتابه **العصر العلماني**، تُقال على معان عديدة: معنى فراغ الساحة العمومية من الدين، ثمّ معنى الفصل بين الدين والدولة، وأخيرا معنى مستحدث، ألا وهو معنى أن نقول إنّنا نعيش في عصر علماني، وبالتخصيص من حيث "شروط الإيمان" الجديدة التي فرضتها نماذج العيش الحديثة. - ما وقع في أفق العرب منذ أقلّ من قرن، أي منذ ظهور "الدولة الحديثة" على أراضيهم، هو الدخول في "عصر علماني" دون أيّ نوع من التحضير الأخلاقي أو الوجودي لذواقم الجديدة.

وعلى الرغم من صخب الثوريين "العرب" ومن تتالي نظريات "الثورة" في أفقهم الثقافي منذ خمسينات القرن الماضي، فإنّ أكبر إساءة فلسفية حصلت تجاه عقولنا هي الخلط المزمن بين حروب التحرير "الوطني" للشعوب وفكرة الثورة الحديثة في أفق الأفراد / المواطنين. ما عاشته أوروبا في ثوراتها الانجليزية والأميركية والفرنسية، الخ... كان شيئا مختلفا تماما عن كلّ مؤلفات العرب المعاصرين عن الثورة، حيث تمّ البناء الإيديولوجي للدولة باعتبارها أداة الثورة أو شكلها الأساسي. ويمكن أن نزعم أنّ كلّ حقبة دول الاستقلال قد كانت حقبة ثورية بلا ثورة. ونعني بذلك أنّها كانت حقبة الدولة الهووية، تلك التي استولت على حدث "الاستقلال"، ذلك الوعد ما-بعد-الكولونيالي بحرية الشعوب غير الغربية، وحوّلته إلى جهاز هوية من نوع محدّد تماما: الهوية "القومية" أو "الأمّة". أوّل سرقة فلسفية وقعت في أفق الفكر العربي المعاصر هي سرقة الدولة من جيل الاستقلال، وتحويلها إلى معمل إيديولوجي للهوية. وإلى عهد قريب كان الخلط الرسمي بين الهوية والدولة، ومن ثمّ بين الدولة والثورة، لياقة وطنية لا مناص منها.

وحين أتى الإسلاميون، أوّلا في شكل حركة "إخوانية"، سرّية ومضادّة للدولة الحديثة، ثمّ راهناً في شكل شركاء "انتخابيين" في إدارة مرحلة "ما بعد الثورة" الراهنة، هم لم يضيفوا إلى المشهد الأخلاقي لأنفسنا المعاصرة أيّ مفهوم فلسفي يُذكر. لقد اصطدموا أوّلا مع نوع "جديد" من المقدّسات غير الدينية للمواطن الحديث: حقوقه المدنية وحياته الخاصة وفردانيته واستقلاله الفكري وقيمه الجمالية وحرية ضميره، الخ.. وأعادوا الاستيلاء على فكرة "الاستقلال الوطني "بواسطة نفس خطة الخلط الرسمية بين الدولة والهوية، مع تغيير مضمونها الانفعالي:

من الأمّة القومية إلى الأمّة الدينية. وأخيرا، امتصاص فكرة "الثورة" واختصارها في جهاز "الدولة" باعتباره حقل السلطة الوجودية للشعب/الأمّة الدينية.

هل تغيّر معنى "الشعب"؟ وكيف عاش العرب ذلك التمييز الذي أقرّه هوبز وفلاسفة الدولة الحديثة بين "الشعب" (مادة القانون الحديث) و"الجمهور" (مادّة اللاهوت السياسي)؟

ينبغي التساؤل عن "الذات" التي "ثارت" وكانت وراء هذه "الأحداث" التي سُمّيت من "خارج" منطقها الخاص "ثورات الربيع العربي"؟ - من المعلوم أنّ عبارة "الربيع العربي" قد نُسجت على منوال "ربيع الشعوب" أو "ربيع الثورات" التي عرفتها أوروبا في سنة 1848، ومن المعلوم أيضا أنّها كانت ثورات "مقموعة"، وإن كانت قد أدّت في بعض منها على الأقلّ إلى توحيد ألمانيا مثلا سنة 1871. نحن نتحدّث في حقيقة الأمر عن "ثورات" مقموعة أو فاشلة. وعلينا أن نسأل: لأيّ سبب تمّ اختيار نموذج الثورات الفاشلة أو المقموعة لتوصيف ما حصل في أفق العرب في العشرية الأولى من القرن الواحد والعشرين؟ أليس في هذه التسمية نوع من اليأس المفهومي من هذه الشعوب التي لم تثبت جدارتها في إنجاز ما وعدت به حركات التحرير الوطني: أي إنجاز دولة التقدّم والديمقراطية؟ ثمّ فيم يكمن وجه الشبه بين شعوب أوروبا الثائرة سنة 1848 دون تحقيق أيّ ثورة ناجحة (في إيطاليا وفرنسا وألمانيا والنمسا والمجر ورومانيا وبولونيا...)، وبين شعوب "الربيع العربي" (تونس، مصر، ليبيا، اليمن، سوريا...)، التي لا زالت مصرّة على أنّ ما قامت به هو "ثورة" حقيقية وليس "ربيع ثورات" فاشل؟

ثمّة فرق مثير بين "ربيع الشعوب" أو ربيع الثورات" الأوروبي سنة 1848 وبين "ثورات الربيع العربي" سنة 2011، من شأنه أن يجعل هذه الاستعارة أو التسمية من "خارج" أو بشكل "ما -بعد- تاريخي" مهزلة فلسفية: إنّ ما وقع في أوروبا في سنة 1848 هو جزء لا يتجزّأ من تاريخ مفهوم الدولة-الأمة، دولة الهوية الوطنية. حيث أنّ مطالب "ربيع الشعوب" إنّما كانت تدور في جوهرها حول هذه العناصر: مبدأ السيادة القومية، وإرادة الوحدة الوطنية، والاستقلال الوطني، وخلق دولة قومية، وتقرير المصير. وإذا كانت لا تخلو من استحقاقات ليبرالية، من

قبيل المساواة بين المواطنين والحق في الاقتراع الحر والكوني، الخ... فإنّ الجهاز المعياري لتبرير هذه الاستحقاقات إنّما كان جهازا هوويا بامتياز: إنّه يتّخذ من "ماهية" شعب بعينه (ألمانيا الكبرى، إيطاليا الموحّدة،...) أصلا "رومانسيا" للدولة، وذلك بناءً على خلط نسقي بين "الموطن" (Heimat, patrie) وبين "الوطن" (nation)، بين "المواطنة" وبين "الوعي القومي"، الخ...

أمّا "ثورات الربيع العربي" فهي من جنس آخر تماما. - إنّها بالأساس ثورات ما-بعد-الدولة الأمّة بامتياز. وكان الفيلسوف الألماني الكبير يورغن هابرماس[1] قد أرّخ بشكل مبكّر لحدث فلسفي حاسم في تاريخ مفهوم الدولة الحديثة: أنّ سيادة الدولة-الأمة قد تزعزعت بشكل واسع النطاق بسبب حصول العولمة. ووصل إلى أنّ "الوحدة الأوروبية" لم تنجح في خلق "مواطنة" موحدة وإنّما فقط في إرساء" تشكيلة من الأسواق ما بين-الحكومية". ورأى أنّ الحل لا يمكن أن يكون في فرض "دولة عالمية" تفرض القانون الدولي وحقوق الإنسان والديمقراطية، الخ... بل فقط في تطوير "مجتمع مدني عالمي "هدفه البعيد هو إرساء "ديمقراطية كسمو-سياسية"، أي قائمة على نوع من "المواطنة العالمية".

- إنّ ما أُطلق عليه اسم "ثورات الربيع العربي" هي أحداث وقعت وتقع "ما بعد الدولة الأمة"، وليس في أوروبا القرن التاسع عشر، حيث لا تزال "الشعوب" تثور باسم المشاعر القومية. وهذا وضع فلسفي بكر، وليس فسحة إيديولوجية للتعبئة الهووية. وهو وضع بكر في معنى مفهومي أيضا. وثمّة شكوى فلسفية متواترة من عدم توفّر أدوات التحليل المناسبة أو من الراهنية المزعجة التي تمنع التفكير الفلسفي من الاشتغال البعيد المدى. وهذا في الحقيقة ليس خاصية فلسفية في معنى "الربيع العربي" بل في كل أحداث هاتين العشريتين الأوليين من القرن الواحد والعشرين. قرن "الما-بعد".

---

(1) J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main 1998.

وقد تُرجم إلى الفرنسية تحت هذا العنوان اللافت:

- *Après l'Etat-nation*. Une nouvelle constellation politique, Fayard, 2000.

وإنّه من المثير للاستغراب أنّ عديد الفلاسفة الغربيين المعاصرين، من قبيل آلان باديو وسلافوي جيجيك وأنطونيو نغري،.. لم يفهموا ما حدث لنا، ووقفت تعليقاهم على "ثورات الربيع العربي" عند محاكاة مترددة وملتبسة للنماذج الأوروبية عن "الثورة".

يقول، مثلا، آلان باديو: "من لا يرى، بالفعل، أنّ الانتفاضات في العالم العربي هي قريبة جدّا، شكلا ومضمونا، من الانتفاضات التي حصلت في العالم الأوروبي حوالي سنة 1848؟ في الحالتين، يتعلق الأمر بإسقاط صروح استبدادية تمّ إرساؤها و/أو صيانتها بثمن باهض من طرف الحلف المقدّس للقوى الكبرى. وفي الحالتين، كان هذا الحلف المقدّس- الدول الملكية في 1848 و'الديمقراطيات' في 2011- يتخذ هدفاً له أن يفرض بشكل كوني السلطة غير المحدودة للأوليغارشيات المالية. وفي الحالتين، كان هذا الهدف هو ضبط حالة استقرار مانعة للثورات بشكل نهائي، تكون، بالفعل، نحوا من 'نهاية التاريخ'."

ماذا يفيدنا هذا القول الفلسفي في فهم ما وقع تحت اسم "ثورات الربيع العربي"؟ علينا أن نركّز على مصطلح "الانتفاضات" (soulèvements): هو يعني حركة تمرّد واسعة ضدّ معتد أو ظالم أو مضطهد. وفي موضع آخر من كتابه **يقظة التاريخ**(1)، يسمّي باديو ما وقع باسم "الفتنة" أو "القلاقل" (émeutes)، أي حركة هيجان واسعة، عفوية وغير منظمة، تقف عند مجرد تجمّع ضخم تختلط فيه الأصوات والصراخات والهتافات والاصطدامات. وفي تقدير باديو أنّ ما وقع هو "اضطرابات" تنطوي على "وعود" لم تصبح بعدُ "ثورة". وبالطبع لا يقصد بذلك سوى القالب المفهومي الذي ترسّخ عن فكرة الثورة منذ كانط. وعلى الرغم من أنّ باديو يصوغ السؤال بالطريقة المناسبة، قائلا: "هل نحن معاصرون لحدث سياسي ذي مدى كوني وقع في مكان مخصوص، هو العالم العربي؟"، فإنّ إجابته جاءت مخيّبة للآمال.

بقي أنّ علينا الإقرار بأنّ هدف باديو ليس نقد هذه الثورات أو التهجّم الأخلاقي عليها. ومن الممكن جدّا أن نقرأ كلامه عن "الانتفاضات" وليس عن "الثورات" باعتباره تأصيلا فلسفيّا لنوع جديد وغير مسبوق من "الأحداث

(1) Alain Badiou, *Le réveil de l'Histoire*, Editions lignes, 2001.

السياسية" في زمن العولمة أو ما بعد الدولة الأمة. هذا النوع من قلب الحكم هو "انتفاضة" أو "هيجان" وليس "ثورة" في معنى نظري وتاريخي منهجي وبسيط، ألا وهو أنّه لا يتطابق مع فكرة الثورة الأوروبية. ليس أكثر. لكنّ عدم المطابقة يمكن أن يكون أهمّ ما ينطوي عليه هذا الذي "حدث" خارج فكرة الثورة الحديثة، من طرافة وخطورة فلسفية.

يقول باديو: "مكان: مثلا، ميدان التحرير. المجموعات المعارضة- شباب بلا شهادات وطلبة، عمال ومثقفون، دينيون ولائكيون- يتوحّدون من أجل النضال سويّة. الهدف: قلب السلطة. ولكن من دون برنامج: الهيجان لا ينتظر أن 'نعطيه' شيئا ما (الخبز، الحقوق)، بل هو يفتح إمكانات غير مسبوقة. وفي كبريائه، يعتقد الغرب أنّه يلبّي 'مطلب' الديمقراطية. لكنّ الهيجان لا يطالب، بل يؤسس. هو يخترع واقعه الخاص. هو خلاّق."

والدرس الفلسفي هنا هو أنّه بدلا من هجاء مواقف الفلاسفة الغربيين من ثورات العرب، على العرب أن يتفلسفوا من الجهة التي تركها الغرب لهم، نعني من جهة عجزه عن مساعدتهم فلسفيا. ومن المهمّ أن نقرّ بأنّ من لا يساعدنا في معنى أنّه يكتفي بالتنبيه على عدم مطابقة ما يقع لنا مع فكرة الثورة الحديثة، هو أكثر نبلا فلسفيا من أيّ مساعدة أداتية، فاقدة الأهلية أو أخلاقية أو جمالية. ويبدو لنا أنّ هذا العتاب الفلسفي يمكن أن نتوجّه به إلى محاولات فلاسفة كثر من قبيل نغري وجيجيك وشومسكي.

يقول نغري في رسالة عن تونس بعث بها إلى صديق (طالب سابق له قبل عشرين سنة): "إنّ الانتفاضة قد خلقت قوى جديدة: كيف يمكن استعمالها؟... عزيزي أ.، إنّه فقط على ما هو مشترك وعلى تدبير المشترك إنّما يرتكز منذ الآن مستقبل جيلك ومستقبل أبنائك. بلا شكّ، إنّ الكارثة التي ورثتموها لن تسقط في ضربة واحدة- فما إن تمّحي غيوم الانتفاضة، حتى تصبح أولوياتكم أن تفكّروا وأن تقرّروا حول كل ذلك. لكنّ جهاز حكومة مؤسّسة (constituant) لا يمكن أن يتعلق إلاّ بما هو مشترك. لا تتركوا مشروع المشترك (هذا أيضا هو من مهامّك، أيّها الرفيق أ.) إلى الإسلاميين. فإنّما تحت راية بروباغندا مزيّفة هم قد قاموا بعدُ بتطوير نشاطاتهم."

لا يختلف نغري، فيلسوف الإمبراطورية، ما بعد الماركسي، في توصيفه لماهية الثورة التي تجرّأت عليها الشعوب العربية، عن زميله الشيوعي باديو: إنّ الأمر يتعلق بضرب من "الانتفاضة" (insurrection) وليس بالثورة. ومع ذلك هو يقرّ بأنّ "قوى جديدة" قد نجمت عن هذه الانتفاضة. والسؤال هو: كيف "استعمالها"؟- علينا أن نرى إلى ما في مصطلح "الاستعمال" من طابع أداتي وخارجي. يفترض نغري أنّ "المناضل" هنا هو الذي يعرف "كيف يستعمل" القوى الجديدة التي أفرزتها هذه "الانتفاضة". وهذا يعني أمرين على الأقل: من جهة أولى، أنّها حدث لا يملك تأويله في ذاته أو من داخله؛ ومن جهة أخرى، أنّها أنتجت قوى جديدة بلا "مشروع". وهكذا يتمثّل الفهم الفلسفي للثورة التونسية هنا، الذي يقترحه نغري على "الرفيق"/ الصديق غير الغربي، في مساعدة مفهومية صريحة، هي فلسفة السلطة التأسيسية التي تقوم على "مشروع المشترك". - ومن المفيد أن نعرف هنا أنّ نغري يميّز بين ثنائية "العمومي / الخاص" (public/privé)، الليبرالية، وبين ثنائية "المشترك / المفرد" (commun / singulier)، التي هي الصيغة النظرية المناسبة حسب رأيه للتفكير في العيش معاً تحت ضغط الإمبراطورية المعولمة. كل مناضل هو "مفرد" عليه أن يناضل من أجل إرساء "مشترك" حر" وتأسيسي، وذلك في مقابل الفرد الليبرالي الذي لا يؤمن بما هو عمومي إلاّ بقدر ما يؤمّن له ويحمي له حقوقه وحياته الخاصة.

وبهذا المعنى، فإنّ نصيحة نغري الفلسفية هي ليست موجّهة إلاّ إلى "المناضل اليساري" ما بعد الماركسي، والذي يعتبر أنّ العولمة وليس الدولة الأمة هي الإطار الجديد للنضال. وتتمثل هذه النصيحة في "استعمال" القوى الجديدة التي أفرزتها "الانتفاضة" في تونس من أجل "مشروع المشترك" العالمي والمعولم. وفجأة تبدو ثورات الربيع العربي حدثا جانبيّا ومحلّيا على المناضلين ضد العولمة أن يستعملوه أداتيّاً لصالح قضية أكبر. وهي في آخر المطاف قضية "الغرب".

ولا يبدو أنّ جيجيك يختلف عن نغري إلاّ في نبرته الخطابية ومفرداته.

يقول سلافوي جيجيك: "ما يحدث في مصر هو الدليل الأقصى على أنّ الفكرة الكلبية القاضية بأنّ الشعوب المسلمة تفضّل الدكتاتورية والأصولية الدينية على الديمقراطية هي خاطئة تماما. وما حدث في تونس، وما يحدث الآن في مصر،

هو على وجه التحديد، هو الثورة الكونية من أجل الكرامة وحقـوق الإنسـان والعدالة الاقتصادية. إنّها النزعة الكونية وقد أخذت طريقها!..".

قد ينمّ هذا القول عن اهتمام فلاسفة الغرب بما يحدث في أفق شعوبنا. وهذا ربما كان مكسبا فلسفيا بحدّ ذاته. ومع ذلك فهذا النوع من الأقوال لا يعـدو أن يكون تعليقا معولما عمّا يحدث خارج "العالم" كما سطّرته الفلسفة الغربية تحـت لافتة عصر التنوير أو حدث الأنوار. والمفهوم المركزي في هذه التنويريـة لبقيـة الشعوب هو النزعة "الكونية". ولكن من قال إنّ الكوني كما قدّمته فلسفة الأنوار هو نوع "الكلي" الوحيد المناسب لجميع الشعوب، ولاسيما في لحظات "الثـورة" على نمط الاستبداد الخاص بها؟ ما يريد جيجيك قوله هـو أنّ "ثـورات الربيـع العربـي" هي من الناحية الفلسفية لا يمكن التفكير فيها أو لا يمكن فهمهـا إلاّ في داخل معجم الفلسفة السياسية الغربية منذ كانط: "الثورة الكونية من أجل الكرامة وحقوق الإنسان والعدالة الاقتصادية". هذا التأويل "الكونـوي"(universaliste) ليس بريئا في شيء، بل هو جزء لا يتجزّأ من تصوّر العلاقة الغربية مع الشـعوب "غير الغربية"، وبالتالي مع ما "يحدث" في أفقها. لا يجد جيجيك، وهو مفكّـر ذو شطحات تخريبية وتفكيكية رائعة، أيّ حرج يُذكر في أن يعتنق النزعـة الكونيـة وينقلب فجأة من مناضل ماركسي ما بعد حديث إلى مفكّر أنواري وأوروبــي حداثوي تقليدي. وعلينا أن نتساءل: لماذا يفترض جيجيك أنّ "ثـورات الربيـع العربـي" يجب أن تأخذ "طريقها نحو النزعة الكونية"؟ لماذا يفترض ضمنا وصمتاً أنّ البُعد الكوني كما ضبطه الغرب هو الأفق الأخلاقي الوحيد لأيّ ثورة سياسية يقوم بها شعب غير غربـي؟

بقي أنّ علينا أن نقرّ بأنّ قصد جيجيك ليس عدائيّا في شيء، بل فقط هو لا يملك أيّ عدّة مفهومية أخرى لتقييم ما وقع خارج الغرب. ورغم كل شيء ثمّـة مكسب أخلاقي مهمّ تنطوي عليه كتابات جيجيك حول الثورات العربيـة، ألا وهو جرأته على فضح "نفاق" الغرب في تعامله مع هذه الثورات(1)، وخاصة وعيه

(1) Zizek, Slavoi, « L'hypocrisie de l'Occident quand les peuples arabes se soulèvent », *Libération*, 03/02/2011.

بأنّ العولمة هي مسئولة بشكل حاد عن المآل الأصولي للدول الإسلامية. قال: "قبل ثلاثين عاما، كانت أفغانستان إحدى أكثر الدول علمنة في العالم الإسلامي. وإنّه فقط بدخولها في السياسة المعولمة هي قد صارت دولة أصولية".

ومن الغريب أنّ نعوم شومسكي لا يختلف كثيرا عن زملائه الغربيين وإن كان أشدّهم صراحة "نقدية" إزاء مواقف الغرب من ثورات الربيع العربي. فهو ما فتئ ينبّه إلى أنّ عواصم الغرب لا يهمّها من تلك الثورات إلاّ أن "تستوعبها" وتحوّلها من "ثورات شعوب" إلى "مجرد ثورات بلاطات" وخاصة العمل على "إعادة إرساء وضعية مطابقة تقريبا للوضعية السابقة". وخاصة أنّ الغرب هو مرعوب من إمكانية ظهور ديمقراطيات عربية لا تدين له بشيء في شرعية سلطتها أو في استقلالها الاقتصادي. وأنّ الإسلام الراديكالي لا يقلق الغرب بقدر ما يقلقه ظهور دول علمانية وديمقراطية مستقلة.

قال شومسكي: "إنّ التهديد الحقيقي هو الاستقلال. وإنّ الولايات المتحدة وحلفاءها قد ساندوا الإسلاميين الراديكاليين بشكل منتظم، وفي بعض الأحيان من أجل إزالة خطر نزعة قومية لائكية".

بيد أنّ أهمّ ما ينبغي الاحتفاظ به من مقالات شومسكي عن ثورات الربيع العربي هو وعيه الصريح بأنّ ما وقع هو "غير قابل للمقارنة مع أيّ شيء آخر". وخاصة أنّ العنوان الأكبر لهذه الثورات، وهو ما يخيف الغرب فعلا، هو تحقيق "الاستقلال" بجميع معانيه. وتكمن المساعدة الفلسفية هنا في أمرين: من جهة، "أصالة" لا جدال فيها في هذه الثورات؛ ومن جهة، أنّ العنوان الأخلاقي الأكبر فيها هو "الاستقلال". - بيد أنّ هذا التعليق لا يرتقي إلى رتبة التأسيس النظري لما وقع، ولا إلى رتبة التأويل الفلسفي الذي يمكن أن يساعدنا من الداخل على التفكير في مستقبلنا. مكاسب نقدية وأخلاقية تبقى أداتية وغير مستعدّة للتعرف على "هوية" تلك الأصالة المشار إليها، ولا هي قادرة على فهم دلالة ذلك "الاستقلال" غير الغربي وعن الغرب في آن.

- علينا أن نذكّر بأنّ فلاسفة الغرب قد التقوا بالإسلام في سياقات شتى، من كانط إلى نيتشه، ومن هيغل إلى فوكو ودريدا، ومن فيبر إلى هابرماس. وهمْ

يملكون تراثا تأويلا وتاريخيا ضخما حوله. لكنّهم حينما وقعت "ثـــورات الربيـــع العربـــي" سارع المتفلسفة والمثقفون عندهم إلى تسميتها بشكل "أوروبـــي"، و لم يكلّفوا أنفسهم أيّ جهد للإنصات إلى النبرة "العربية" أو "الإسلامية" للحدث. لا جدال في أنّ الاسم له دور إستراتيجي وتأويلي حاسم. وصار من الممكن أن نزعم أنّ هذه التسمية قد ألحقت ضررا تأويليا جسيما بالثورات العربية الراهنة. بل صار عائقا إيبستيمولوجيا يحول دون فهمها. وعلينا أن نسأل: لماذا؟

حين سقط جدار برلين في نوفمبر 1989 - "جدار الفضيحة" من جهة "العالم الحر"، و"جدار الحماية من الفاشية"، من الجهة الأخرى، انطلقت **كلّ** أنواع نزاع الاعتراف من عقالها، أو هكذا يبدو. وكان فرنســـيس فوكويامـــا، الباحـــث في الليبرالية الجديدة، قد اقتنص تلك اللحظة التأمّلية الفارقة أوّلا في مقال طريف أخذ عنوانا مرآويّاً هو "نهاية التاريخ؟"، ظهر في مجلة **المصـــلحة القوميـــة** في صـــيف 1989[1]، ثمّ في كتاب ذاع صيته منذ 1992 تحت عنوان **نهاية التاريخ والإنســـان الأخير**[2]،- محاولا تجميعها في استنتاج كبير يشبه السرقة الميتافيزيقية: أنّ صـــراع الإيديولوجيات قد انتهى وأنّ الإجماع قد حصل حـــول الديمقراطيـــة الليبراليـــة باعتبارها هي نهاية التاريخ. وما على بقيّة الشعوب سوى التخلي عن ثقافاتها غـــير القادرة على تأمين مسارات الاعتراف اللازمة لأفرادها، والالتحاق بركب العـــالم الحرّ الذي أخذ طريقه نحو مستقبل الإنسانية.

لا شكّ أنّ فوكوياما قد غيّر رأيه فيما بعد[3]. لأنّ "ما بعد" فترة المحـــافظين الجدد لم تكن ديمقراطية جدّا[4]، ولأنّ فكرة "سقوط أمريكا"[5] نفسها أصـــبحت واردة، ولأنّه لم يعد يمكن تجنّب السؤال عن "مستقبل التاريخ" الغربـــي، عمّا إذا

(1) F. Fukuyama, ''The End of History?'', in: *The National Interest*, Summer 1989.

(2) F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, 1992.

(3) F. Fuluyama, ''Why shouldn't change my mind?'', *Los Angeles Times*, April 9, 2006.

(4) F. Fukuyama, ''After neo-conservatism'', *The New York Times Magazine*, February 19, 2006.

(5) F. Fukuyama, ''The Fall of America, Inc.'', *Newsweek*, October 13, 2008.

كانت الديمقراطية الليبرالية قادرة على النجاة هي بدورها من أزمتها الخاصة[1]... الخ.

لكنّ ما يهمّنا نحن في هذا البحث هو إقامة السؤال التالي: ما الذي حدث في بنية العالم المعاصر بحيث استجدّ ثورانُ الشعوب في وجه الدولة-الأمة، تلك التي تمخّضت عن فرضية حروب التحرير أو عن الاستقلال ما بعد الكولونيالي، وفرض نفسه كأفق لتجارب المعنى التي يستحقّ أن يعيشها أفراد "ما بعد جدار برلين"؟ - هل هو فشل وعود الشيوعية؟ أم هي ما سمّاه نيتشه ذات مرة "غريزة الحرية" وهو ما يعني صراحة في مصطلحه "إرادة الاقتدار"[2] الثاوية في كل نموذج عيش؟ كيف انقلبت نهاية القرن العشرين المبكّرة من بشارة فوكوياما بحاجة الشعوب (غير الغربية) إلى خوض نزاعات الاعتراف بذاتها، إلى إعلان بن لادن الحرب الدينية على الحداثة الغربية؟ ألا يشكّل الدين هو بدوره ضربا من نزاع الاعتراف، وبالتالي أفقا مناسبا للثورات الراهنة؟ أم أنّ الأديان لا يجوز لها من ذات نفسها أن تؤدّي إلاّ إلى نزاعات اعتراف بلا ذات؟

نحن نفترض أنّ ما وقع في أفق العرب منذ 2011 هو ثورة بالمعنى الأصيل، وأكثر من ذلك، هو ثورة في معنى غير مسبوق. ولا نستطيع أن ننظر إلى الارتباك الفلسفي الفاضح التي ترجرج تحت تعليقات الفلاسفة الغربيين من قبيل باديو ونغري وجيجيك على "ثورات الربيع العربي" إلاّ على أنّه أمارة مؤكّدة على الطابع الاستثنائي لهذه الثورات وعدم تطابقها مع أيّ نموذج جاهز عن فكرة الثورة في تقليد الفلسفة الغربية.

نحن نحتفظ فقط بإشارة هابرماس إلى ضرورة الإقرار بأنّ العولمة قد وضعت مفهوم الدولة-الأمة في وضع "ما بعد-سيادي" وبالتالي فتحت الطريق أمام ظهور "ترسيمة ما بعد قومية" للوجود السياسي للشعوب. وإنّه بهذا المعنى الدقيق يمكننا أن نتأوّل الثورات العربية باعتبارها "ترسيمة ما بعد قومية" لشكل الدولة، قرأها

---

(1) F. Fukuyama, ''The Future of History. Can Liberal Democracy Survive the Decline of the Middle Class?'', in: *Foreign Affairs*, January L February 2012.

(2) نيتشه، **في جنيالوجيا الأخلاق**. ترجمة فتحي المسكيني (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010)

العرب الحاليون أنفسهم باعتبارها شكلا "ما بعد-دكتاتوري" من الحكم.

صحيح أنّ دخول الإسلاميين في تونس أو في مصر على ركح الأحداث ما بعد الهووية قد خلق وضعا جديدا: الاستيلاء الانتخابي على الثورات ما بعد القومية وتحويلها إلى مشروع بناء مشترك سياسي من نوع آخر. وإنّ الخلط الإسلاموي المتعمّد بين "المدني" و"العلماني" إنّما يسير في نفس الخطة: إعادة صياغة هووية للثورة وربطها بحركة "تأصيلية" سابقة عليها تجد في المفهوم الديني "للأمة" سندها المعياري العميق. وفجأة دخل المثقفون والساسة في نقاشات مريبة تستثمر في الخلط المتعمّد بين الحرية والهوية، بين النضال والجهاد، بين الدولة والأمة. والحال أنّه آن الأوان لإعادة النقاش الفكري حول الثورات العربية إلى إطارها الفلسفي الصارم: أنّها ثورات "ما بعد الدولة-الأمة" في ماهيتها، ولا يمكن ولا يجوز أبدا لأيّ مفكّر أو منظّر أو مؤرّخ أن يسرقها من أصحابها باسم أيّ نوع من الصلاحية أو المشروعية أو الأصالة.

يتعلق الأمر فلسفيًّا بثورات حرية ولا يمكن تحويلها إلى ثورات انتماء إلاّ بمغالطة. لقد تمّ فجأة تحويل ثورات الحرية إلى نزاعات هووية حول حرمة المقدسات أو حدود الحياة الخاصة أو الإلحاد الشخصي، الخ. كان القصد هو إفراغها من بُعدها المدني "ما بعد القومي" و"ما بعد الدكتاتوري" واختزالها في معادلة مزيّفة عن رسالة "الأمّة". صحيح أنّ المثقف الهووي للدولة الأمة (في العصر الدكتاتوري والتعبئة الهووية للشعوب) قد انتهى، وتحوّل في بعض الساحات إلى مهرّج سياسي، لكنّ تعويضه بالمثقف الإسلاموي لما بعد الدولة-الأمة كان كارثة أخلاقية أفرغت هذه الثورات من طاقتها التحرّرية وحوّلتها إلى محاكاة سيّئة وغير مباشرة لنموذج الحكم الهووي الذي تمّ إسقاطه.

ما أدّى إلى اندلاع الثورات العربية ليس الهواجس الدينية. بل فشل الحاكم الهووي (حاكم الدولة-الأمة) في التعويل على النموذج الإيديولوجي (الخلط بين المواطنة والهوية وبين الدولة و"الثورة القومية") في تأجيل معارك الحرية المدنية. وكان الجميع (من يسار وليبراليين) يراهن على نجاح هذه الثورات وعلى إمكانية مرور العرب إلى طور آخر من تاريخ أنفسهم. وفجأة وقع انزلاق إستراتيجي في

حصاد نتائج واستحقاقات الثورة: من ثورة مدنية هي قد تحوّلت إلى ثورة هووية. وقد نجح ذلك إلى حدّ خطير بسبب المحاكاة السيّئة بين نموذج الدولة-الأمة القومية الذي لا يزال تحت الرماد، وبين نموذج الدولة -الدينية الذي أخذ يطلّ برأسه من وراء الأحداث. وهي في جوهرها محاكاة هووية: نفس مفهوم "الأمة" يعود إلى الاشتغال بمضمون أوسع وأكثر جرأة على التعولم. وبكلمة واحدة: كانت دعوى "الأمة" أكبر من أفق الدولة القومية، ولذلك حين زاحمها الإسلاميون (الإخوانيون ثم الجهاديون) على ذلك الأفق "الأممي"، وجدوا أنفسهم أقدر منها على بسط صلاحية هذا المفهوم لما يتوفّر عليه الدين الإسلامي خاصة من قيم أو أفكار أو انفعالات"العالمية". ومن عالمية الدين تمّ الانتقال بسلاسة مريبة نحو "التعولم" أي مجاراة العولمة والاستثمار "الهووي" فيها بشكل أداتي بحت، دون أيّ اعتناق حقيقي للنزعة "الكونية" التي تنطوي عليها أو تأتّت منها.

بهذا المعنى يمكن الحديث عن سرقة أخلاقية أو هووية لـ "حدث" الثورة (ما بعد الدكتاتورية) وتحويلها بسرعة معولمة إلى "مشكلة إسلامية". مع أنّ هذه "المشكلة الإسلامية" (أو الإرهاب) إنّما تعاني منها كل الدول الكبرى المعاصرة ولا علاقة لها بالثورات العربية منذ 2011. والنتيجة المزعجة هي تحوّل "الثورات" إلى "اضطرابات" أو "حروب" أهلية، تعيشها شعوب في طور الانتقال من العصر الدكتاتوري إلى مرحلة مدنية ما بعد-دكتاتورية. والمثقف ما بعد الدكتاتوري لم يعد يجوز له الانخراط في أيّ نزاع هووي أكان قوميا أو دينيا أو إيديولوجيا. وذلك أنّ الوضع الآن هو "فوضى" حريات، أو "اضطرابات" و"حروب" اعتراف ما بعد هووية، لا نجد لها أيّ سند فكري قويّ إلاّ على صعيد براغماتي فقط.

ارتدّت الثورات إلى "أحداث" وليس إلى عمليّات انتقال ديمقراطية. وإنّ المعجم المستعمل لفهمها هو في الغالب معجم (إيديولوجي) سابق عليها. نفس تصنيفات العصر الإيديولوجي عادت إلى الخدمة. والحال أنّ تلك الثورات لم تقع تحت اسم الدولة-الأمة ولا هي حروب تحرير. ولا معنى للاستقلال القومي أو الديني في أفقها. ربما يرى البعض هشاشتها في كونها ثورات بلا أبوّة قومية مناسبة. لكنّ السؤال الفلسفي الأجدر بالطرح إنّما هو هذا: إلى أيّ مدى تستطيع هذه

الثورات ما بعد الدكتاتورية أن تنفتح على مستقبل مدني من نوع جديد؟ وخاصة لشعوب مثقلة أيّما إثقال بالأعباء الهووية طويلة الأمد؟ وربما يسأل أحدنا: هل أساءت هذه الشعوب طرح مسألة الانتقال إلى ما بعد نطاق الدولة-الأمة؟ هل تعجّلت في خوض معارك الحرية المدنية، والحال أنّها لم تشف من معارك الهوية؟

قال دريدا في مساق حوار عن الإرهاب بعد 2001: "ينبغي مساعدة ما يُدعى الإسلام، وما يُدعى 'العرب'، على تجاوز هذه النزعات الدغمائية العنيفة. يجب مساعدة أولئك الذين يكافحون ببطولة في هذا الاتجاه نحو الداخل. يمكن أن يعني ذلك السياسة بالمعنى الضيق للعبارة، بقدر ما يعني ذلك تأويل القرآن"[1].

والسؤال المقابل هو: هل يمكن فعلا مساعدة "ثورة" من خارجها؟ من أفق "ثورات" أخرى؟ - صحيح أنّنا اليوم قد صرنا نتكلم أكثر من لغة حول أنفسنا. ولكن هل يعني ذلك أنّنا في حاجة إلى "مساعدة" فلسفية من الغرب حتى نفهم أنفسنا الجديدة؟

علينا أن نستحضر هنا قولا مقابلا يعود إلى مصدر إلهام دريدا الدائم، نعني هيدغر. قال في مقابلة نُشرت بعد موته، مع مجلة دير شبيغل الألمانية، في سنة 1966، حين سئل هل يمكن "مساعدة أوروبا" من طرف ثقافات "الشرق" في السيطرة على الماهية التدميرية للتكنولوجيا:

"أنا على قناعة من أنّ تغييرًا ما لا يمكن أن يتهيّأ إلاّ من نفس الموقع من العالم الذي منه صدر العالم التكنولوجي الحديث. لا يمكن أن يأتي هذا التغيير من اعتناق بوذية الزان أو تجارب شرقية أخرى من العالم. إنّ **مساعدة التراث الأوروبي وحدوث تملّك جديد لهذا التراث هما ضروريان من أجل حصول تغيير في ماهية التفكير. لكنّ التفكير لن يحصل فيه أيّ تحوّل عميق إلاّ بواسطة تفكير له نفس الأصل ونفس القدر**".

---

(1) جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب. حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**. ترجمة وتقديم خلدون النبواني (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013) ص 184.

هذا الموقف الفلسفي ينطبق بشدّة على علاقتنا بأيّة "مساعدة" فلسفية تأتي من فلاسفة الغرب حول تأويل الثورات العربية منذ 2011. - لا يمكن لأيّ جهة فلسفية غريبة عن تراثنا العميق أن تفسّر معنى ما حدث لنا إلى حدّ الآن.

ويبدو أنّ الحاجة إلى المساعدة المفهومية متأتّية من الإحساس المزعج بأنّنا لا نتوفّر على المفهومات المناسبة للتفكير في ما "حدث". لكنّ واقع الأمر هو أنّ فلاسفة الغرب أنفسهم لم يتوفّروا على هذا النوع من المفاهيم المناسبة حينما اصطدموا فجأة أو حين فاجأهم "أحداث أيلول 2001". ومن يقرأ نصوص دريدا وهابرماس وبودريار وسلوتردايك وغيرهم حول "الإرهاب" يتفطّن بجهد يسير إلى غموضة شديدة في طروحاتهم وخاصة إلى عوز مفهومي فظيع منعهم من مساعدة فهمهم لأنفسهم من الداخل.

ولو أخذنا في الحسبان أفضلهم وأكثرهم جاهزية للتفكير في هذا الذي "لا يمكن التفكير فيه"، ونعني بالطبع جاك دريدا، نحن نعثر على هذا الإقرار الفلسفي الموجع:

قال: "يبدو لي أنّ محنة الحدث، أو ما هو في صميم المحنة، أو ما **ينفتح على التجربة ويقاومها، في آن معا**، هو شكل من **عدم القدرة على فهم** ما يحدث. الحدث هو ما يأتي، وبمجيئه يقوم بمفاجأتي، بمفاجأة الفهم وتعليقه: فالحدث هو أوّلا ما لا أفهمه أوّلا. وبشكل أفضل أقول: الحدث أوّلا ما لا أفهمه. إنّه يتألّف ممّا لا أفهمه. وما لا أفهمه هو أنّني لا أفهم أوّلا حقيقة عدم فهمي. هذه هي الحدود الداخلية والخارجية، في آن، التي أحاول تأكيدها هنا: على الرغم من أنّ تجربة الحدث... تستدعي منّا حركة تملّك (أي: فهم واعتراف ومطابقة ووصف وتحديد ومعرفة وتسمية وتأويل، انطلاقا من أفق التوقّع،.. الخ.)... فإنّه لا يوجد حدث جدير بهذا الاسم، إلاّ حيث **يسقط** (échoue) هذا التملّك فوق حدّا ما. فوق حدّ بلا جبهة وبلا مواجهة، حدّ لا يصطدم به عدم الفهم مجابهةً؛ إذ ليس له جبهة صلبة: إنّه يفرّ، يظلّ مراوغا، مفتوحا، ملتبسا، غير قابل للتحديد. من هنا يكون عدم القدرة على التملّك، عدم التوقّع، المفاجأة المطلقة، عدم الفهم، خطر

سوء الفهم، جدّة عدم التوقّع، الفرادة الخالصة، وغياب الأفق"(1).

كلّ مواصفات "الحدث" الذي فكّر به هيدغر وشرحه دريدا هنا إنّما هي متوفّرة في "حدث" الثورات العربية منذ 2011: هي تجربة، وليست نظرية جاهزة حول مستقبلنا. وهي تفرض علينا وضعا مزدوجا ومفارقيّاً: أن ننفتح على أفقها وأن نقاومها في نفس الوقت. الانفتاح يعني تحت قلم هيدغر ودريدا نمط التفكير الذي يفكّك كينونة "الحدث" بحيث يعثر على الشفرة الفاصلة بين ما نقوله عنه وما يقوله لنا بشكل مسكوت عنه أو لا مفكّر فيه. وهو حدثٌ عدمُ فهمه جزء من ماهيته. وعدم الفهم هنا لا يمكننا تحديده إلاّ من خلال تمييز كالذي اقترحه فرويد في **مستقبل وهم**، بين الوهم والخطأ: إنّ الثورة وهمٌ لكنّها ليست خطأ. وبهذا المعنى فالثوّار "يفشلون" ولكنّهم لا "يخطئون" (!). ليس عدم فهم الثورة مشكلا؛ بل كوننا لا نفهم "عدم فهمنا لها" هو نكتة الإشكال التي أثارها دريدا. وهذا النوع من التخريج الفلسفي من شأنه أن يضع كلّ تأويليات المعنى الدارجة في الفلسفة الغربية موضع سؤال. والأغلب أنّ ثمّة مسحة صوفيّة تصاحب كلّ حديث عن الثورة. وهو ما يبرز كبديل مزعج عن غياب المفاهيم المناسبة. - والثورة تستدعي منّا حركة "تملّك" نظري لوقائعها؛ لكنّ الاطّلاع على الوقائع لا يغني في شيء عندما نطرح أسئلة الفهم وخاصة عدم الفهم كموقف إيجابي وعنيد في قصّة أنفسنا الجديدة، وليس كمجرّد خطأ منهجي. وهنا نصل إلى بيت القصيد في تحليل دريدا: لا يُسمّى "حدثاً" إلاّ ما فشلنا في تملّكه، دون أن نواجهه حقّا. لا يطرح حدث الثورة مشكلا سوسيولوجيّاً يمكننا أن نجتهد في دراسته والسيطرة عليه من خلال الإحصاءات والاستبيانات. هو لا يواجهنا لأنّه لا يرانا. إنّ حدث الثورة ملتفت نحو المستقبل. ونحن في أكثر الأحوال نحاصره من ناحية التغييرات التي فرضها على نمط علاقتنا بأنفسنا الجديدة، أي بعد تخلخل نموذج الدولة الأمة. "عدم القدرة على التملّك، عدم التوقّع، المفاجأة المطلقة، عدم الفهم، خطر سوء الفهم، جدّة عدم التوقّع، الفرادة الخالصة، وغياب الأفق"- كلّ هذه

(1) جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب. حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**. نفس المصدر، ص 153-154.

السمات الفينومينولوجية التي تؤثّث "معنى" الحدث هي في الحقيقة لا تقدّم لنا "مفهوما" عن الثورة، بل فقط طريقة مناسبة في سرده وتحويله إلى "هوية قصصية" جديدة لأنفسنا المعاصرة.

ثمّة ما يشبه "الحدث العاري"(حسب عبارة دريدا عن الإرهاب) يواجهنا دون أن نراه. ونسأل: كيف يمكننا التفكير في حدث "عار"- عارٍ من جميع الأقنعة المفهومية التي كرّسها العصر الإيديولوجي للدولة-الأمة. وحين يغيب "المفهوم" نحن نحصل بشكل رسمي ومزعج على "حدث". لكنّ باب الأسئلة لا ينبغي أن يُغلق حول أنفسنا الجديدة: هل أنتج "الربيع" ما بعد الدكتاتوري "فكرة" جديدة حول أنفسنا؟ هل يحقّ للشعوب أن تدخل في مرحلة "تجريبية" من حياتها بعد كل أنواع التأجيل الأخلاقي لإثبات نفسها بوسائلها الخاصة منذ ظهور الدين التوحيدي في أفقها؟ ثورات الربيع العربي هي أيضا حدث تأويلي أدّى إلى إسقاط أفق مفهومي أو فلسفي بأكمله. إنّه أفق المثقّف القومي وفلسفته. أجل: إنّ الشعوب قد "تخلّت" عن حكّامها الهوويين، وصارت تفضّل الدخول في المستقبل من دونهم، نعني من دون أجهزة "الزعامة" التي فرضوها لأجيال عديدة.

لكنّ ظهور الإسلاميين دفع بالتفكير في الثورة نحو جهة تبدو فيها أحداث الحاضر وكأنّها أحداث في الماضي. وإنّ أكبر اعتداء أخلاقي أو فكري على هذه الثورات هو تجريدها من قدرتها على المستقبل. ولذلك فإنّ التناول الفلسفي المناسب لها هو ذاك الذي يكفّ عن التشريع الهووي لمعناها في مساحة ما يفهمه فقط. ومن ثمّ هو ذاك الذي يتفرّغ أيضا لمساءلة ما لا يمكن فهمه بوصفه أكثر ما يدعونا إلى التفكير بإطلاق. وإنّ أكثر ما لا يمكن فهمه إلاّ أنّه أكثر ما يدعونا إلى التفكير هو بالتحديد ذاك الذي يحدث دون أيّ هوية جاهزة عنه تسمح بضبط طبيعة العلاقة المعيارية معه.

نعم، ثمّة خوف من التفكير في "اللاّهوية" أخذ يظهر على السطح، وقد صارت سمة مميّزة لمرحلة ما بعد الدولة-الأمة. لأوّل مرة في أفق العرب المعاصرين، الثورة لا تنتمي إلى الدولة. والشعوب لا تنتمي إلى الهوية. ودور الفلسفة هو هنا أن تحرّر الأحداث غير المسبوقة من جملة المفاهيم السابقة عليها. أن تكشف عن

لا-هويتها، وعمّا هو مزعج وغير مفهوم فيها. فربّما كان ذلك هو ما هو مستقبلي فينا. على التفكير ألاّ يدمّر الحدث وألاّ يعوضّه بأيّ فرضية مهما كانت مريحة. فلطالما كانت التعبئة الإيديولوجية للحاكم الهووي تعوّل على المثقّف "الإخصائي" للأحداث غير المسبوقة أو غير الهووية: وبعض التفكير لا يزال نوعا من الإخصاء المنهجي والمفهومي للأحداث غير القابلة للفهم في نطاق الأدوات النظرية لحقبة الدولة-الأمة. على الفلسفة أن تترك الحدث يتدفّق في وتيرته الخاصة دون فرض أيّ تسارع مفهومي عليه. ثمّة شيء قادم في هذه الثورات، لكنّنا لا نراه: إنّه "الإنسان" فقط. إلاّ أنّ الهوية أو دولة الهوية قد منعته إلى حدّ الآن من الوصول إلينا. طبعا، لا أحد يثور إلاّ داخل تاريخ أخلاقي طويل الأمد لغضبه. ربما أفضل ما فعلته الثورات بنا، كمعاصرين إجباريين لها، هو أنّها قذفت بنا في قلب مستقبلنا، إلاّ أنّنا لا نزال نعوّل في التفكير فيها على وسائل الحاضر. ومعضلة الثورة أنّها في كرّة واحدة حدث (عارٍ) ووعد (بما لم يقع). الأوّل صار بعدُ جزء من آلامنا العميقة؛ والثاني أفق تشكيليّ ما فتئ يبتعد باستمرار. فإنّ الثورات الراهنة وعود رائعة بشي لا يصل للأجيال الحالية. وسابقاً، قال درويش ذات قصيد: "طوبى لشيء لم يصل".

IV

§ 17

آلام وثنيّة... أو القراءة والحرية

لا نعرف قدر كتاب حقّا إلاّ حين يُقرأ في وضعية قصوى، في حالة الأسر أو السجن أو الاحتجاز. حينها يمكننا أن نسأل أنفسنا: ما الكتاب الذي يستحقّ أن نحمله معنا لو قُدّر لنا أن نهرب من مكان ما إلى لا مكان، ليس فقط من مدينة إلى جبل ما أو نهر ما أو صحراء ما، بل من كوكب الأرض نفسه. وعندئذ نكتشف أنّ كثيرا من الكتب لن تخطر على بالك أبدا. لكنّ بعضها سرعان ما يخطر في البال، ويصبح جزءً من ذاتك التي ستهرب بها. وهكذا نعثر على مقياس عجيب للتمييز بين الكتب التي تستحقّ القراءة وتلك التي لا تستحقّ الذكر، فقط لأنّها لن تخطر ببالك يوم الفرار أو تحت الحجز: هو مقياس الوضعيات القصوى، تلك التي تجعلك تميّز كتبا عن جميع الكتب الأخرى، باعتباره يستحق من نفسه أن يصبح جزء من قدرك. ليس ثمّة شكل واحد لهذا النوع من التميّز الذي يمكن أن يتمتّع به كتاب دون آخر. مثلا: ما يستحق أن نحمله معنا إلى القمر، يوما ما. ولكن قبل ذلك: ما يمكننا قراءته في السجن، حيث تكون القراءة التمرين الأخير والقليل على اختيار شيء ما بحرية. وما بإمكانه أن يجعل سفرنا الأخير مشوبا بمعنى ما. أو ما ينطوي على لذّة النص التي لا يمكن مقاومتها، والتي تستطيع من ثمّة أن تقهر أيّ نوع آخر من ملال الكينونة أو من كآبة الإهمال. أو ما يسارع الحاكم الجديد إلى حرقه باعتباره وثيقة على حرية لا تُحتمل أو إلى منعه من النشر لأنّه يفتح نوافذ للروح تؤدّي في النهاية إلى تحطيم نوع ما من الجدران.

تتميّز الأحقاب وكذلك الدول وحتى الآلهة بالعلاقة التي تحتملها مع الكتاب: لا يتعلق الأمر فقط بكتابتها أو بإنزالها أو بطبعها. بل خاصة بسياسة المعنى التي تجعل

استعمالها العمومي ممكنا أو موجّها أو ممنوعا. وربما آن الأوان لكي نتساءل قليلا وإنْ بصوت خافت: لماذا تنزع الإنسانية منذ بداية التاريخ الذي نعرفه إلى حصر المكتوب في كتاب واحد والرفع من شأنه وإقامة الأسوار الأخلاقية والسياسية من حوله؟ ليست عبارة "المقدّس" غير الهالة العليا من هذا النوع من السلوك الاستثنائي إزاء كتاب بعينه. هناك أنواع أخرى من تقديس الكتاب لا علاقة لها بالمقدّسات الدينية التي ألفناها. كلّ كتاب ينطوي في سرّه على طمع شرس في قداسة ما وينتظر من قرّائه نمطا معيّنا من التبجيل. لكم عوّلنا إلى حدّ الآن على ربط كتاب ما بالمقدّس حتى ننجح في عزله عن بقية الكتب وتحويله إلى أيقونة روحية بلا مثيل. ثمّ أنقذنا الموقف بعد ذلك باللجوء إلى فرضية العلمنة: أنّ الكتاب الحديث، الإيديولوجي مثلا أو العلمي أو القانوني،... هو صيغة معلمنة من الكتاب المقدّس التقليدي. ولذلك فإنّه أمكن لنا أن نؤكّد أنّ حاجة الإنسانية إلى تقديس الكتب أو إجلال المكتوب لا تزال سارية بكل حدّة. لا يزال يُعاقَب الناس باسم كتاب ما، ويقيمون شرعية حكمهم باسم كتاب ما، وينالون التخليد الكبير باسم كتاب ما. وذلك علاوة على أنّ الكتب المقدسة التقليدية لا تزال تستقطب العبّاد والساجدين على قدم وساق.

لكنّ هذا التنصيب العلماني لقيمة الكتاب الحديث هو جزء فقط من الإشكال الذي يهمّنا، وليس بالأفق المناسب لتخريجه.- كلّ من يقدّر أنّ مشكل الكتاب يتلخّص في الانتقال من كتاب مقدّس بالمعنى الديني إلى كتاب مقدّس بالمعنى العلماني، هو يحصر الإشكال في نقاش محلّي، خاص بمعجم واحد هو معجم العلاقة بين الدين والحداثة مأخوذة هنا باعتبارها علمنة حادة للقيم اليهودية-المسيحية. والحال أنّ ما يقع للكتاب في أيّ مكان من الكوكب هو أعمق وأشمل من أن يتمّ حصره بشكل "غربي" أو "حداثي" في النزاع (الأوروبي) بين الدين والعلمنة. إنّ قدر الكتاب هو الذي تغيّر، وهذا حدث روحي لا علاقة له بأيّ نزع للسحر عن العالم (فيبر) أو بسيرورة العلمنة. وثمّة مجتمعات كبرى مثل الصين أو الهند لا يمكن فهم ما يقع فيها من خلال فرضية العلمنة.

العلاقة مع الكتاب هي علاقة مع القدرة البشرية على اختراع المعنى ورسم آفاق جديدة لأنفسنا. وكلّ ما يمكن وضعه على بساط ورقي أو افتراضي اليوم هو

نوع من الكتابة، لازلنا نقرؤه باعتباره كتابا أو يشبه أن يكون كتاباً. طبعا، هناك من يردّ كلّ هذا إلى الفعل التواصلي الذي لا مردّ له بين البشر. لكنّ الكتاب ليس جهاز تواصل بالضرورة. فهذا الترف التواصلي هو مرحلة متقدّمة جدّا من الاستعمال العمومي للعقل. لكنّ شعوبا كبيرة لا تزال خارج شرط التواصل. ومع ذلك هي تعوّل على الكتاب بكلّ حدّة.

لماذا نكتب؟ وهل ثمّة علاقة مع قارئ ما؟ أم أنّ فعل الكتابة نفسه هو الأثر الوحيد لنفسه؟ وأنّ ما عدا الكتاب لا يوجد لا كاتب ولا قارئ، بل فقط مساحة الكتاب المفتوحة دوماً كحالة حرية لا مثيل لها؟

لنتجرأ على هذا التعريف الهشّ: الكتاب هو مساحة قراءة مفتوحة على الدوام أمام حالات حرية لا حصر لها. وحدهم الأحرار بوجه من الوجوه بإمكانهم الإمساك بكتاب ما، دونما خجل وجودي أو اجتماعي من أيّ سلطة مهما كان نوعها. نحن نقرأ حالة الحرية التي ينجح كتابٌ ما دون غيره في ابتكارها من أجلنا، دون أي قصد مسبق. دون أيّ ربط ضروري بمسألة المقدّس أو بعلمنته أو دنيوته،- وهذه مراهقة فلسفية مغرية،- يجدر بنا راهنا أن ننظر إلى العلاقة بالكتابة من زاوية الكتاب نفسه باعتباره احتمال حرية لم نجرّبه من قبل. كلّ كتاب هو حالة حرية غير مسبوقة بالنسبة إلينا أو سبقنا إلى تجريبها كاتب ما. وأفضل ما في أيّ كاتب هو أن يخرج سريعا من كتابه، وأن يتركه وحيدا. ولذلك فكل كتاب هو بوجه ما قدرة على الوحدة تحوّلت إلى حرية جذرية لتجريب أفق من آفاق أنفسنا لم ندخله من قبل.

لا يعني ذلك أنّ الأحرار وحدهم يحقّ لهم كتابة الكتب أو من حقّهم قراءتها. إنّ الكتاب لا يبالي بنا. وفي خضمّ لامبالاته الأصلية هو قابل للقراءة من طرف أيّ كان. لكنّ قابليّة القراءة هنا ليست انفعالا أو خضوعاً أو هشاشة ما. من يقرأ يفعل بحرية نادرة. ومن يقرأ لا يخضع لأيّ سلطة. ومن يقرأ يمدّ كينونته بمدد روحي وميتافيزيقي لا نظير له. وحده كتاب يمكن أن يعيدك إلى نفسك. إلاّ أنّه بالتأكيد لن يفرض عليك نفساً ليست لك. ولذلك فالتأثّر بكتاب ما ليس خطأ الكاتب ولا ذنب الكتاب. بل هو إمكانية انفعال أصلية في القارئ، وعليه أن يتحمّل مسؤوليته اللعينة على ما ينبثق من جوارح القراءة التي تجرّأ عليها.

التأثّر هو انفعال نحمله في أنفسنا ثمّ نلقي به على الكتاب حتى نستطيع التخلص من براءته. كلّ الكتب بريئة من قارئيها. بل إنّ الكاتب ليس مسئولا عن كلّ ما جاء في كتابه إلاّ عرضاً: إنّ الكاتب هو تربة معنى أو شبكة صيد للعالم من أجل انفعال ما أو جرح ما. ومن يشعر أنّه غير معنيّ أو يقع خارج منطقة الصيد المفتوحة فيمكنه ويحقّ له أن يلقي بالكتاب جانبا ولا يقرأه. صحيح أنّه تمّت محاكمات كتّاب بسبب كتبهم. لكنّ ما وقع حقّا ليس محاكمة الكاتب بل محاكمة الكتاب. لكنّ المحاكم، أكانت دينية أو علمانية، هي تخجل من الإقرار بهذا الموقف الوثني. ما وقع دوما هو محاكمة الأفكار بوصفها مسئولة عن خطر ما، خطر عميق يهدّد شرعية الحديث عن أنفسنا على هذا النحو أو ذاك. ثمّ فجأة يُلقى كلّ ذلك في وجه الكاتب ليس باعتباره مذنبا بل على وجه الدقة بوصفه الجهة الوحيدة التي "يمكن" معاقبتها. تعلم محاكمة الكتب أنّها لا تزيدها إلاّ شهرة وانتشارا، وتعلم أنّ مقاومة الأفكار لا تزيدها إلاّ إغراء وإغواء. ومن ثمّ لن يبقى إلاّ الكاتب باعتباره لحم الكتاب الذي لا يزال يمكن أن نغرز في نسيجه الهشّ كلّ مشاعر الحسد الميتافيزيقي للكتاب، هذا الكائن الحرّ الذي يتصيّد إمكانية حرقه كي يزداد فرحاً ومرحاً بنفسه.

إنّ حرق كتاب ما - وهو ما اقترفته الدول عند اليونان والرومان والعرب والأوروبيين،- هو توثين غير مباشر لعنوانه. وعلى الأغلب لا توجد قراءة أخيرة لأيّ كتاب، فإنّ بعض الكتب بقيت حيّة في شكل عناوين أو شذرات أو جمل مأثورة فحسب. ولكنّ ذلك لم يقلّل من ضراوتها على الروح.

وبعض الكتب كُتب في السجن أو في الأسر، فهل أنّ ذلك دليل على سجن الكتاب أو أسره؟ يحتفظ الكتاب بحريته في أيّ وضع وفي أيّ زمان. وإنّ هذا هو سرّ السخرية من أيّ خلط سلطوي جبان بين الكاتب والكتاب. وكثيرا ما يدفع كتّاب حياتهم بسبب أو من أجل كتب لم تعد جزء من ذواتهم اللاحقة. ولذلك طالما لم نعترف لأيّ شخص بأنّ من حقّه أن يغيّر من نفسه أو من جنسه أو من هويته أو من دينه أو من عمره أو من بلاده،... طالما نحرص على تجميعه في "جوهر" واحد، لا يقبل المراجعة، أو كـ "مخلوق" واحد لا حق له في إعادة

اختراع ذاته العميقة،- فإنّ إمكانية معاقبة الكاتب على كتابه سوف تظلّ جزء لا يتجزّأ من تصوّرنا للكتاب: الكتاب كفعل شخصي يجب نسبته أو إسناده إلى أحد.

إنّ قراءة الكتاب غير مفصولة أبدا عن ضرورة تحرير الكتاب من الكاتب. الكاتب بوصفه حجة سلطة أو بوصفه جهة مسئولة عن نوع من الحرية. نحن لا نقرأ فعلا كتابا ما إلاّ بقدر ما نتحرّر من شبح كاتبه. موت المؤلف ليس استعارة. إنّه حدث روحي حاسم في قدر كتاب ما. وبقدر ما يصبح قادرا على الاستقلال عن مؤلفه، يدخل الكتاب في دائرة خلوده الخاص. وهو بهذا المعنى خلود وثني صرف.

من أجل ذلك فإنّ التمييز العرقي بين الكتب، أو التمييز الديني أو الإيديولوجي أو القانوني،... هو في واقع الأمر لا يضيف لها شيئا. إنّه يبقى نحوا من الضجيج الثقافي خارج أفقها. تنتصب جميع الكتب، حتى تلك التي لم تُكتب بعد،- في علاقة تصالح ومساواة جذرية ولامشروطة، كأزهار الحقل، تحت مطر واحد. الكتب أرحم ببعضها من البشر وأرحم ببعضها ممّا نظنّ. إنّ الكتب لا تتفاضل بالتقادم؛ كما أنّ الجدّة ليست عذرا مناسبا لكتاب ما حتى يستحق القراءة. ولذلك فإنّ فضل القارئ لا يُقاس بمدى ولائه لكتاب ما أو لكاتب ما مهما كان مكرّساً، بل بمدى قدرته على تحرير أكثر ما يمكن من الكتب من كتّابها، وإطلاقها في سماء الإنسانية.

ولكن هل هذا مصير كلّ الكتب؟ ألا توجد كتب سيّئة حيث تكون قراءتها نوعا من الحِمية المؤكّدة؟ ألم يقل كاتب عريق مثل أناطول فرانس: "الكتاب هو أفيون الغرب"؟ طبعا من السهل أن نسخر من هكذا جرأة أو صراحة جارحة باستدعاء أحد جهابذة أدب التسكين والطمأنة في الغرب المعاصر، من وزن فيكتور هيغو، فيسعفنا بقولة مرعبة بمتانتها: "كلّ إنسان هو كتاب حيث أنّ من يكتب هو الله نفسه". من يستطيع الآن أن يتجرّأ على هجاء هذا النوع من الكتب: الكتاب/الإنسان؟ قال غاندي: "أيّ كتاب أفضل يمكن أن يوجد مثل كتاب الإنسانية". - لكنّ الإنسانية اليوم ليس في أفضل أحوالها. وبعض الناس جملٌ متعثّرة وخطّ رديء جدّا.

لن يبقى أمامنا إلاّ ضربة نرد واحدة ووحيدة: أنّ الفرق بين الكتب لا يكمن في الكاتب أو في اللغة أو في المضمون الأخلاقي. بل فقط: في جمال الكتابة أو في سوء الكتابة. يقول أسكار وايلد: "أن نقول عن كتاب إنّه أخلاقي أو لا أخلاقي، هو شيء بلا معنى. الكتاب إمّا أنّه مكتوب بشكل جيّد أو أنّه مكتوب بشكل سيّئ". هل نحن في آخر المطاف نوع من الرسائل المشفّرة إلى مجهول؟ أم أنّ كلّ مشاكلنا، مهما كانت مزعجة أو مؤلمة، هي مجرد صعوبات أسلوبية في التعبير عن أنفسنا؟

لازال الكثير من الناس ينتظر كتابه. كتابه الأخير. أو الأوّل. وكان ستيفان ملاّرميه يقول: "إنّ العالم قد خُلق من أجل أن يفضي إلى كتاب جميل". لكنّ الجمال ليس أقرب الأشياء إلى البراءة دوماً. "الجمال وعد بالسعادة" هكذا خطر لكاتب مثل ستوندال. وقد تمثّل نيتشه وأدورنو بهكذا قولة نزقة. ومع ذلك فإنّ الجمال لا يعد إلاّ بالسعادة. بل قد يكون أمارة غير مفهومة على كارثة. وفي حال الكتاب، فإنّ الكتابة الجميلة ما تلبث أن تبدو مثارا للقبح في نظر كلّ العيون الحولاء والرمداء والعمشاء والعوراء. قال جورج باطاي: "كلّ كتاب هو أيضا وبنفس القدر مجموع أشكال سوء الفهم التي كان سببا فيها".

من يكتب عليه أن يقدّر قبلُ مجموع أنواع الإساءة التي ستنشأ بسببه. كلّ سوء فهم هو إساءة حدثت بسبب قراءة ما. ومن يقرأ يعرّض نفسه عمداً ليس إلى تأثير هذا الكاتب أو ذاك، بل إلى فوّهة الغموض أو الحيرة التي ينجح كتابٌ جيّد في اختراعها في أفق شعب ما. هي فوّهة مفتوحة من الجهتين، لأنّ النار التي تشتعل فيها المرة تلو المرة تصدر من الجحيم النائم في هوائها. ولا أحد يمكنه أن يحدّد سلفا قرّاءه. بل هم زوّار من ذاكرة أخرى لا يراها. زوّار يقرؤون ما كتبوا بأيد أناس آخرين. لا تكون القراءة ممكنة إلاّ لأنّ ما هو مكتوب ليس غريبا عنّا، بل هو ينتمي إلينا إلى حدّ اللعنة. تلك التي نحملها جميعا دون أن نكون كتّابا. لعنة اللغة الواحدة النائمة في كل ما نقول. ليس لغة هذا الشعب أو ذاك، بل لغة النوع الإنساني كبرنامج أخلاقي مغلق إلى حدّ الآن. ويبدو أنّ أكثر الآثار تعبيرا عن تجاعيده في كل العصور ليس شيئا آخر سوى الكتاب. الكتاب هو مقبرة لإنسانية.

إلاّ أنّ الكاتب الجيّد هو الذي يقدّم تلك المقبرة في شكل حديقة، صمّاء ومنصتة كقلب إله قديم. قال مارسال بروست: "أيّ كتاب هو مقبرة كبيرة، حيث أنّنا على أغلب القبور، لم نعد نستطيع قراءة الأسماء الممحوّة".

الكاتب الجيّد هو الذي مات أغلبُ الكتّاب الذين يكتب بأيديهم. هو من تحرّر من الداخل من شبح كل تلك الأسماء التي تخيّم عليه ما إن يأخذ في استعادة اليد القديمة التي استعملوها في كتابتهم. - وحدها يدٌ حرة من كل تلك الأيدي التي كان يمكن أن تكون هنا معنا حين نكتب، وحدها يد من المستقبل، والمستقبل هو الوعد الوحيد بالسعادة في أفق كاتب جيّد، يمكنها أن تحرّرنا من قراءة العابرين.

18 §

لماذا تركت الكتاب وحيداً؟

نحن نشهد اليوم- على صعيد الإنسانية- إساءة غير مسبوقة للكتاب: لقد ظلّت الكتب مهدّدة طيلة تاريخ الإنسانية التي نعرفها بالحرق أو بالدفن أو بالإتلاف أو التخريق أو بالغسل أو الإغراق في الماء أو بالمنع، وظلّ الكتّاب بدورهم مهدّدين بالقتل أو بالسجن أو بالجلد أو بالنفي أو حتى بالحرق بسبب كتبهم.

لكنّ الجديد هو من طبيعة أخرى: إنّ الكتاب قد أخذ يبدو بلا مستقبل.

ثمّة شيء مثل "نهاية الكتاب" قد بدأ يعلو في أفق الأجيال الحالية.

ربّما يظنّ البعض أنّ هذا هو ما ناضل من أجله دريدا والتفكيكيون: نهاية الكتاب والمرور إلى عصر الكتابة.

لكنّ الأمر أكثر تعقيدا وأكثر خطورة.

إنّ سبب النهاية المرتقبة للكتاب ليس ما كان يتخوّف منه الكتّاب منذ أوّل أمرهم إلى اليوم: نعني قرار السلطان بإعدام الكتاب منذ اللحظة التي يتأكّد فيها أنّه صار خطراً على نمط معيّن من السلطة أو من الحقيقة.

ما أخذ يتسبّب في نهاية الكتاب ليس الخطر الذي يمثّله كتابٌ ما على حجة السلطة أو نظام الحقيقة السائد، بل هو أمر غامض ومبهمٌ تماماً لا تستطيع حتى الدول أو الأديان التقليدية أن تقرّره.

إنّ الخطر الذي يهدّد الكتاب اليوم لم يعد ناجماً عن الخطر العمومي للكتاب على أيّ سلطة أو حقيقة قائمة قد ينافسها في شرعيتها،- بل هو مرتبط بقرار تكنولوجي وأخلاقي عميق وغير مفهوم حول مصير أو مستقبل الكتاب بما هو كذلك.

علينا أن نميّز بشكل قاطع بين تقاليد حرق الكتب وبين مسألة نهاية الكتاب.

كلّ الأمم القديمة حرقت الكتب، حرق الصينيون تعاليم كونفيشيوس، وحرق اليونان كتب غورجياس وبروتاغوراس، وحرق الرومان مكتبة الإسكندرية، وحرق المسلمون كتب ابن رشد، وحرق التتار مكتبة بغداد وحرق الإسبان مكتبة قرطبة ومخطوطات المايا وأحرق النازيون كلّ الكتب "غير الألمانية" وأحرق الصينيون المحدثون كتب بوذا وأحرقت طالبان آلاف الكتب الحديثة وأحرقت "داعش" آلاف المخطوطات في الموصل منذ عهد قريب.

حرق الكتب يسمّى في لغات أوروبا "autodafé"- من اللاتينية "actus fidei "- وينبغي أن نتساءل ماذا يكون هذا "الفعل الإيماني" عندما يتمثّل في إحراق الكتب.

يقول هنريش هاين (آخر الشعراء الرومانسيين الألمان) في تراجيديا تحمل عنوان "المنصور": "حيثما نحرق الكتب، ننتهي أيضا بحرق البشر".

لكنّ حرق الكتب وحتى حرق البشر هو ظاهرة تنتمي إلى الإنسانية التقليدية. وربما لا يخلو حرق الكتب اليوم، كما قامت به داعش، من شيء من الكوميديا ما بعد العلمانية. - إنّ مصير الكتاب اليوم وراهنا هو من طبيعة أخرى.

والسؤال المؤقت الذي ينبغي أن نطرحه هو منذ الآن: هل مازالت الشعوب تحتاج إلى كتب بعامة؟ هل ثمّة معنى اليوم وراهنا لمواصلة الكتابة؟ أو للشروع في أيّ نوع من الكتابة؟ ونعني بالتحديد: مواصلة كتابة تفضي بشكل أو بآخر إلى إنتاج مزيد من الكتب بالمعنى المتعارف عليه.

يقول دريدا: "إنّ كتابة كتاب ما هي نحوٌ من الختان الذاتي".

الكتابة هي ضرب من الختان، ولكن لمن؟ للكاتب؟ أم للكتاب؟

ما الذي ينبغي علينا أن نتخلص منه حتى نصبح مؤهّلين للكتابة؟

منذ القرن السادس عشر والأزمنة الحديثة تحاول فكّ الارتباط بين "الكتابات المقدّسة" المسيحية وبين "الكتاب بما هو كذلك"، بين "الكتب المقدّسة" (في معنى ta biblia، المصطلح اليوناني الذي كان يشير أوّل الأمر إلى "التوراة" ثمّ إلى جملة الكتب اليهودية والمسيحية معا، وهو تسمية تبيّن أنّها ظهرت حوالي 388 م، وانتقلت من الجمع إلى المفرد) وبين نوع جديد من الكتب تحوّل معه مصطلح "الكتاب" إلى "نصّ" لتمثيل حالات الأشياء في الكون والكينونة في العالم بعامة.

وصحيح أنّ الحداثة قد دشّنت نوعا جديدا من العلاقة مع الكتاب. وكان كانط سنة 1798 قد طرح السؤال: "ما هو الكتاب؟" ضمن مؤلّفه "المبادئ الميتافيزيقية لنظرية القانون"، مختزلا إياه في معنى الشيء المادّي، في سياق سجال حول الملكية الأدبية وحول الكتب المقلّدة في ألمانيا منذ 1773.

وفي الظاهر نحن أبعد ما نكون عن رائحة الكتب المقدسة.

لكنّ هذا الانتقال من **الكتاب** إلى **النصّ** قد ظلّ مرهقا بمفارقة مثيرة: ألا وهي أنّ أسئلة المحدثين حول الطبيعة أو حول العالم أو حول المجتمع أو حتى حول أنفسهم قد ظلّت أسئلة من طبيعة "كتابيّة".

يقول غاليلي سنة 1623 (في كتابه "الفاحص" أو "المجرّب" (L'Essayeur): "إنّ الفلسفة مكتوبة في هذا الكتاب العظيم المفتوح أمامنا على الدوام (أنا أتكلم عن الكون)، لكنّنا لا نستطيع فهمه إذا نحن قبلُ لم نتعلّم كيف نفهم اللغة ونعرف الحروف التي كُتب بها. إنّه مكتوب بلغة رياضية والحروف مثلثات ودوائر وأشكال هندسية أخرى، من دونها من المحال أن نفهم كلمة. من دون هكذا وسائل، يضلّ المرء بلا هوادة في متاهة مظلمة".

ما صرنا نسمّيه "أزمنة جديدة" منذئذ هو عبارة عن انتقال إستراتيجي من عصر الكتب المقدّسة إلى عصر الكتب العلمية بالمعنى الوضعي. من مسائل الآخرة إلى أسئلة المستقبل. ومع ذلك فإنّ هذا الانتقال لم يغيّر من طبيعة النموذج

الكتابي شيئا. إنّ مفردات الكتاب قد تغيّرت، لكنّ النموذج لم يتغيّر. لازالت الإنسانية تعوّل على الكتب لفتح طريقها في الكون.

قال Anatole France: "الكتاب هو أفيون الغرب".

كيف نفهم اليوم هذا النحو من التذمّر الميتافيزيقي؟

لا يتعلق الأمر بالكتاب نفسه كجسم مادّي ورمزي محدّد. بل أنّ مفهوم الكتاب لا يزال هو بنية أنماط الكينونة الأساسية: لا يزال كل شيء في أفق المحدثين مكتوباً أو كتاباً أو بمثابة كتاب.

يقول Stéphane Mallarmé: "إنّ العالم مجعول من أجل أن يفضي إلى كتاب جميل".

كيف يمكننا أن نميّز هذه القولة الشعرية الحديثة عن قولة القديس أغسطينوس: "إنّ العالم كتابٌ والذين لا يسافرون لا يقرؤون إلاّ صفحة واحدة"؟

يبدو أنّ الفرق الوحيد الذي يمكن أن نسجّله بين التصوّرين للعلاقة مع الكتاب هو فقط هالة العلمنة التي تميّز كلام المحدثين. نوع من الرطانة الأخلاقية ما بعد الدينية تميّز المفهوم الحديث للكتاب عن مفهومه اللاهوتي.

يقول فكتور هوغو في **التأمّلات**: "كلّ إنسان هو كتاب حيث يكتب الله بنفسه".

لا يفعل شاعر القرن التاسع عشر هنا غير الحدّ من وطأة علمنة الكتاب التي دشّنها المحدثون. هو يحدّ منها، وذلك بأن يواصل التصوّر الديني المسيحي من خلالها: الله ما يزال هو الكاتب حتى في نفس الإنسان الحديث الذي فكّ الارتباط مع الكنيسة. حتى خارج-الكتاب المقدّس (ما يسمّيه دريدا le hors-livre) لا يزال نموذج الكتاب هو السياق المناسب لإعادة إدخال الكاتب التوحيدي إلى ماهية الإنسان: الله الذي خلق آدم على صورته.

هنا نفهم معنى كلمة نيتشه المرعبة: "إنّ الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لم تستقرّ ماهيته بعد". نعني: الذي لا يمتلك كتابا نهائيّا حول نفسه، بل تُترك كما يقول "لوحًا نصف مكتوب" مثل بقية الحيوانات. وعليه أن يريد ماهيته أو طبيعته بنفسه، نعني أن يقبل آخر الأمر أنّ "الإنسان شيء ينبغي تجاوزه".

طبعاً لا تخلو الأزمنة الحديثة من إرادة استيلاء على ماهية الإنسان وتحريرها من التصوّر الكتابي. إلاّ أنّها لم تفعل ذلك إلاّ بمواصلة التعويل الميتافيزيقي والأخلاقي على نموذج الكتاب التوحيدي.

يقول Montaigne: "أيّها القارئ، أنا نفسي هو مادّةُ كتابي".

وهو موقف يبلغ هالته العليا في كلمة غاندي الإنسانوية: "إنّ التربية الحقيقية تتمثّل في أن نستنبط أفضل ما في أنفسنا. وأيّ كتاب يمكن أن يكون أفضل من كتاب الإنسانية؟"

أجل، مع الحداثة صار الإنسان مادّة كتابه، وصارت إنسانيته أفضل كتاب يمكن أن يحصل عليه يوماً ما. وكان لهذا التمشّي نتيجته المنتظرة:

قال Lichtenberg: "كلّ كتاب هو مرآة. فإذا ما نظر فيه قردٌ، لن تظهر عندئذ صورةُ أحد الحواريين".

ما فعلته الحداثة بالكتاب هو بناء ما سُمّي انطلاقا من أحد كتب رورتي "الإنسان المرآوي" (l'homme spéculaire). العلاقة المرآوية بكل شيء: بأنفسنا، بالطبيعة من حولنا، وبالحقيقة.

لم يعد الكتاب مصدرا؛ بل صار مرآة. وتمّت ليس فقط "علمنة" الكتاب: أي صار قادرا على التلفّت إلى العالم، كما وصفه هيغل في "فينومينولوجيا الروح"، بل تمّت "دنيوته" (profanation) في معنى إخراجه من المعبد بلا رجعة. ومن ثمّ فتح المجال أمام أيّ استعمال غير-كتابيّ له.

لا يزال الفرد الحديث، العدمي النشط حسب تعبير نيتشه، يعوّل على الكتاب، باعتباره حدثا لا يشبه أيّ حدث آخر. لا يزال يمكن لأحدهم أن يقول مثل Stendhal في "الأحمر والأسود": "إنّ الكتاب الجميل هو حدث في حياتي". أو يقول مثل أمبيرتو إيكو المعاصر لنا: "نحن نعيش من أجل الكتب".

هل ابتعدنا عن قولة سيسرون: "مكان بلا كتب مثل جسم بلا نفس"؟

علينا أن نسأل هنا: ما هي طبيعة الحاجة الميتافيزيقية إلى الكتب؟ هل لأنّ الإنسان الحديث لم يتوفّر بعد على طريقة أخرى لترسيخ ماهيته كما اعتقد نيتشه؟ أم لأنّ العقل البشري أو الجينوم البشري أو العنصر المادّي للكون هو مهيكَل سلفاً

باعتباره نصّاً مشفّراً، وبالتالي باعتباره كتاباً نهائيّا يسخر من كلّ محاولات الفانين لكتابة جملة جديدة واحدة في تاريخ الكون، كما أخذت تقول لنا العلوم الوراثية بطريقة فجّة؟ هل ثمّة من صلة بين السؤال عن مستقبل المفهوم الإنساني للكتاب وبين السؤال عن مستقبل الطبيعة البشرية نفسها كنصّ وراثي مهدّد بسوء الاستعمال الميتافيزيقي؟

يقول كافكا: "عديد الكتب هي بمثابة مفتاح لغرف مجهولة في قصر أنفسنا".

علينا أن نقرّ أوّلا بأنّه بعد كلّ مغامرات الإنسان الحديث لمعرفة "نفسه"، أو ما يسمّيه "نفسه"، ما عثر عليه لم يكن مختلفا في شيء عن "النفس" الكتابية سوى في كونها شفرة معلمنة لنصّ وراثي مجهول. كان من المريح نسبته إلى الإله التوحيدي من خلال استعارة "الصورة" الإلهية لآدم. لكنّ الجديد ليس غريبا عن البنية الكتابية: إنّ الجينوم البشري والحيواني بعامة هو أيضا نصّ أو شفرة يمكن نسبتها إلى الكون.

بذلك كلّ الاعتراضات على الحداثة باعتبارها علمنة عنيفة لمجالات المقدّس أو قطيعة أخلاقية مع الكتب المقدّسة هي مجرّد لعب لغوية (بعبارة فتغنشتاين) لجيل من الناس لئن كان غير ديني أو بعد ديني في قيمه، فهو على الصعيد الميتافيزيقي – أي على مستوى "شكل الحياة" التي يعد به– هو لا يزال حيوانا كتابيّا من الطراز الرفيع.

ما وقع هو أنّ "الإنسانية الأوروبية"(هكذا سمّاها هوسرل) قد ابتكرت لنفسها نمطا معلمناً من نثر العالم وحوّلته إلى كتاب رقمي كوني فرضته على بقية الإنسانيات الأخرى غير الغربية تحت عنوان "الحداثة" كعملية استيلاء كتابية على العالم.

والسؤال هو: كيف نفهم منزلتنا داخل هذا الأفق الكتابي المعلمن للعالم الذي تحوّل اليوم إلى نصّ رقميّ؟ وهل لدينا حظوظ ما في التحرّر من الأقلمة الحديثة أو من الحداثة نفسها باعتبارها نزعة استيطان كتابيّة جذرية لأفق الشعوب التي صارت أكثر فأكثر غير قادرة على البقاء الميتافيزيقي؟ هل يحق لنا أن نعلن ما سمّاه والتر ميغنولو "العصيان الإيبستيمولوجي" على ريطوريقا الحداثة الكتابية؟

ثمّة فكرة تُنسَب إلى فوكو مفادها "أنّ أيّ كتاب له في بعض الأحيان قدرٌ خاص، يخرج تماما عن سيطرة مؤلّفه، حيث يتحوّل الكتاب إلى صندوق أدوات يستولي عليه أفراد أو حركات يسقطون عليه أطروحات لا توجد فيه ولكنّهم يمنحونه في المقابل نجاعة 'عملية' لا شك فيها".

ثمّة مسافة مزعجة بين المؤلّف والكتاب: طبعاً، كانت شهرزاد تحكي حتى تدفع عنها الموت؛ الحكي كتقنية بقاء. لكنّ فوكو ينبّهنا إلى أنّ الكتابة الحديثة تقوم غالبا على موت المؤلّف. على نوع من "التضحية" الرسمية بالمؤلف وذلك بتحويله إلى غائب سردي.

هل يتغيّر الأمر عندما نفرّق مثلما اقترح دولوز وغواتاري بين الكتاب-الشجرة، أي الكتاب الكلاسيكي إلى حدّ الآن، وبين الكتاب-الريزوم أو الكتاب-الجذمور، الكتاب الذي يتمدّد كعشب وليس كجذع الشجرة، كتاب بلا أيّ ادّعاء عمودي حول الحقيقة؟

لا يبدو لنا أنّ هذا التنويع الأسلوبي يمكن أن يغيّر من الطبيعة الكتابيّة أو الرقمية للكون. ربّما لم يكن الكتاب-الشجرة غير تنويعة ترنسندنتالية على مستويات إدراكنا للكائن، مثله مثل الكتاب-الريزوم. - نحن نقرأ الكون في درجات من القدرة البشرية على تشفيره أو فكّ شفرته، ومن ثمّ أنّ الانتقال من الكتاب-الشجرة أو كتاب-الوحدة (مثل كل الكتب التقليدية، أكانت مقدّسة أو غير مقدّسة، أكانت ألفبائية أو تصويرية) إلى الكتاب-الريزوم أو كتاب-الكثرة ليس حدثا ميتافيزيقا مرعبا كما قد نظنّ، بل هو تنويع أسلوبي على تقنيات فك شفرة العالم في تاريخ الحيوان البشري. إذ أنّ الواحد والكثير هما تعبيران أصوليان عن ماهية الكائن منذ اليونان. وطبيعة عقولنا لا تسمح إلى حدّ الآن بالخروج عن هذا الأفق الرقمي والحروفي والتصويري للعالم، وبعبارة واحدة عن الأفق "المرآوي" لحالات الأشياء في الكون، حيث لا تزال العين هي البراديغم النظري لأيّ ترتيب مقدّس أو غير مقدّس لمعنى الحقيقة.

ما وقع هو تحوّل رهيب في معنى "القراءة" لم نقف بعدُ على كلّ نتائجه الميتافيزيقية. يبدو لنا أنّ ماهية الكتابة لم تتغيّر. وأنّ قدر الكتاب لا يزال هو هو.

إلاّ أنّ أسلوب قراءة الإنسان لنفسه أو لجسمه أو للمساحة الإنسانية أو للعالم من حوله هو الذي أصابه تحوّل عميق.

قرأ العصفور الحبّ جمعه بمنقاره. القرآن بهذا المعنى هو نمط تجميع الكـون في العلامات التي يمكن لبشريّ أن يلتقطها. بهذا المعنى شرح هيدغر معنى "لوغوس" في اليونانية القديمة. نحن بدأنا نقرأ الكائن بطريقة غير مسبوقة، لكنّ طريقة الكتابة لم تتغيّر، لا زالت تدور في النقاط والخطوط والأعداد والأشكال الحروف. ولـذلك فالفضاء الافتراضي هو فضاء كتابيّ بامتياز. إنّه ترجمة ميتافيزيقية من نوع جديد. لكنّه لا يغيّر من الطبيعة الكتابية للمعنى. هو نقطة وخط وعدد وشكل وحرف. ما تغيّر هو السلوك الميتافيزيقي للحيوان البشري: لقد فكّ الارتباط بـين الكتـاب والموت، وحوّل المكتوب إلى مساحة لاستعمال أشكال الحياة من خـلال لعـب لغوية أو رقمية لا نهاية لها، لأنّها كتب بلا آخرة، نعني لا تدين بوجودهـا إلى أيّ سردية حول الموت أو النهاية.

ولذلك لم يعد للكتاب أيّ علاقة مفضّلة مع العزلة أو الوحـدة اللّهـم إلاّ ما سمّاه باولو كويلو "وحدة المنتصر": ظلّت الوحـدة امتيـازا سـرديّا لأبطـال الكتب القديمة، إذ كانت كلّها تصف معارك أصلية حول أنفسنا العميقة. لكـنّ الكتاب الخالي من الأبطال لا يحتاج لأن يكون متوحّدا، بـل فقـط لأن يكـون متاحاً.

يقول إمبيرتو إيكو في رواية اسم الوردة: "إنّك لن تقضي علـى الضـحك عندما تقضي على الكتاب".

الضحك هنا هو ما سمّاه دريدا "le hors-livre": نحن نضحك دوما خـارج الكتاب. نحن خارجُ كلّ ما قيل إلى حدّ الآن عن أنفسنا بأفواه الآخـرين. ودون أيّ مزاعم تفكيكية علينا أن نعترف بأنّ ما كان خارج الكتاب لم يكن غير مكـر ميتافيزيقي للكتاب نفسه. ويبدو أنّ هيدغر ثمّ غادمير قد ساعدانا على أن نقـف أخيرا على واقعة روحية يعرفها الكتابيون: أنّه لاشيء يوجـد خـارج اللغـة أي خارج النص. ومن ثمّ فإنّ تغيير حروف الكتابة لا يغيّـر مـن طبيعـة السـلوك السميوطيقي للحيوان البشري شيئا.

طبعاً علينا أن نحلم، كما يصرّ على ذلك دريدا، بإمكانية المرور ممّا يسمّيه "الكتاب القديم" (le vieux livre) ليس فقط إلى "خارج الكتاب" (le hors-livre) بل إلى ما يسمّيه "الكتاب الآخر" (l'autre livre)، أو "الكتاب الآتي" (le livre à venir) وفي الحقيقة دون أن يكون مستعدّا للتسليم بأنّ الكتابة الافتراضية هي المقصود في العصور القادمة.

يقول دريدا: "أمام الكارثة التي تهدّد الكتاب، يمكننا أن ننتظر أو أن نرجوَ أنّ 'كتابا آخر' ينقذه أو يحوّل شكله- لكنّ هكذا كتاب لا يمكنه أن يكون إلاّ خارج-القانون، وأقرب ما يكون إلى المسخ المرعب".

هل يتعلق الأمر بالرجوع إلى عصر الكلمة الحيّة أو الاستعارة الحية؟ بظهور حدودٍ جديدة للكتاب؟ بتوسيعٍ ما لأفق انتظاره؟ بنقل المكتوب من الأذن إلى العين؟ أم أنّ تصوّرنا للكتاب أكان شجرة أم جذراً، أكان خطّيا أم تفكيكيّا، هو تصوّر يرسم حدود كتاب آخر لا نعرفه أو لا نراه، كتاب يكتبنا هو بدوره كنصّ وراثي كوني، ولا ينتظر منّا سوى أن نقرأه بالوسائل التي توفّرها طبيعة النوع الإنساني؟

إذا أخذنا باستعارة هيدغر عن أنّ "اللغة هي مسكن الكينونة"، أمكننا أن نقول إنّ الكتاب بالمعنى التقليدي لم يعد يوفّر طريقة مناسبة للسكن في العالم. طبعاً هذا القول ليس مريحاً.

قال لاكان ذات مرة ساخراً: "بما أنّ هيدغر يدّعي أنّ الإنسان يسكن اللغة فربّما وجدنا بذلك حلاّ لأزمة السكن".

لا تخلو هذه السخرية من وضع اليد على موضع الألم:

يقول أدورنو: "لا يحقّ للكاتب حتى أن يسكن كتابته".

ما المطلوب إذن؟ - بعد إعلان موت المؤلف وإعلان نهاية الكتاب، لا يمكن أن يبقى من العلاقة بالمكتوب إلاّ أزمة السكن في العالم. وعن السؤال: "لماذا تركت الكتاب وحيدا"، لا يمكن أن تكون الإجابة إلاّ من هذا القبيل: إنّ الوحيد في كل ذلك هو الإنسان، وليس الكتاب. لقد نقل الكتاب شفرته إلى الكون، وتخلّى عنّا لأوّل مرة، بعد أن أصبحنا كما كنّا دوماً نصوصا قديمة.

19 §

معركة التفاصيل... أو الحداثة بلا ذاكرة

يُقال "إنّ الشيطان يسكن في التفاصيل"، ويُنسب هذا المثل إلى السويسريين. وكأنّ ثمّة لعنة معيّنة تلاحق التفاصيل في سويسرا فقط. لكنّ القرن العشرين استدرك ذلك على أنحاء شتى، وصار لا يخجل من أن يذكّر أيضا بأنّ "الله في التفاصيل" وأنّ السلطة أو "الحكم في التفاصيل" وأنّ "الحقيقة في التفاصيل"، الخ.. بعض الناس يخاف من تفاصيله ويحبّذ أن يقدّم نفسه بشكل إجمالي، مثل كرة لا حدود لها. وبعض الشعوب ليس لها تفاصيل. بل هي صدَفة كبيرة ذات صوت واحد منذ أمد طويل. ولكن ما هي "التفاصيل"؟ هل هي شذرات بلغ بها الصغر أن تحوّلت إلى غيمة مبهمة من الإشارات إلى غائب فقد ملامحه وتلفّت عنّا بلا رجعة؟ أم هي دوائر من المعنى بلغت من التعقيد ومن الضخامة أن صار كلّ كلام عنها رجماً للغيب وحديثا معمّى، بحيث أصبح السكوت عنها هو الشكل الوحيد من إنقاذ العلاقة معها؟ هل التفاصيل ما لا نراه لدقّته؟ أم هي ما لا يمكننا أن نحيط به لعظمته؟

ما أكثر تفاصيل الشخص المعاصر: كلّ جزء من حياته اليومية تفصيلة تحتاج إلى توضيح خاص. إنّه هووي إلى حدّ الندم. ومع ذلك هو يحرص على تفاصيله. وكل ركن من جسده أو من بيته أو من حياته الخاصة هو تفصيلة أو حزمة من التفاصيل التي لا يقبل التفاوض حولها. يقول فولتير في بعض رسائله: "يا لشقاء التفاصيل، إنّ العصر اللاحق يهملها كلّها". ربّما كان شقاء التفاصيل هو الثروة الوحيدة التي يملكها فرد أو شعب ما. هل ثمّة ذاكرة قوية أو في صحة زمانية جيّدة من دون قدر كاف من التفاصيل؟

حين نؤرّخ لمفهوم "التفاصيل" نجده قد عرف مع الأزمنة الحديثة تحوّلا مربكا ولكن لا يخلو من طرافة: كانت التفاصيل مقدّسة، كانت جزء لا يتجزّأ من القصص المقدّس لجماعة روحية معيّنة. وكلّ "إله" يحرص على ترتيب تفاصيل

المؤمنين به. كلّ قبيلة وتفاصيلها، وكلّ طائفة وطريقتها في سرد التفاصيل المؤسّسة لنموذج عيشها في العالم الخاص بها. وكلّما كانت التفاصيل أصلية وأولى وبدائية، كانت سلطتها أكثر قوة وأوسع مهابة وجلالة. وعلينا أن نسأل: لماذا نشعر أنّ جميع الأديان تقصّ نفس التفاصيل؟ ربما كانت الإنسانية مجموعة مختارة من التفاصيل، بعد أن تمّ حرق جميع القصص التأسيسية الأخرى المنافسة؟

ليس صحيحا أنّ الإله التقليدي "لا يدخل في التفاصيل" كما أشار إلى ذلك الفيلسوف الفرنسي المعاصر فلادمير يانكلفيتش في كتابه "الموت"، معلّلا ذلك بأنّه "يترك التفاصيل للمخلوقات، حتى تجد الحرية النصفيّة للإنسان مجالا لكي تعمل". كأنّ تدخّل الآلهة في التفاصيل سوف يحرم الحرية الإنسانية- وهي "نصف حرية" فقط- من فرصتها الميتافيزيقية لكي تعمل. تبدو الحرية بمثابة نصف التفاصيل. أمّا النصف الآخر فهو القدر، أو أيّ إرادة أخرى. ولكن علينا أن نسأل: هل يمكن للإنسان أن يكون حرّا وهو لا يملك من ذاته إلاّ التفاصيل؟ لأنّ إرادة أخرى قد حجبت عنه قدره؟ ولكن هل ثمّة كمال بلا تفاصيل؟

يقول ليونار دا فنشي: "إنّ التفاصيل هي التي تصنع الكمال. لكنّ الكمال ليس تفصيلة من التفاصيل". - ما ينبغي أن نضيفه إلى أنفسنا أو إلى حياتنا أو إلى رؤيتنا للعالم لا يمكن أن يكون مجرد تفاصيل. مع الحداثة نزل الكمال إلى التفاصيل، ودخل في تفاوض جماليّ مرير معها.

لكنّ الأزمنة الحديثة قد غيّرت من طبيعة التفاصيل: لقد تمّ اكتشاف ما سمّاه الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور دائرة "الحياة العادية". فقدت التفاصيل نسبها الميتافيزيقي واكتسبت ملامح شخصية مثيرة. كلّ شخص أصبحت له تفاصيله الخاصة، في إطار حياة يومية بلا تفاصيل خاصة. كلّ "فرد" هو فاعل أخلاقي يعمل لصالحه الخاص، وينتج القدر المطلوب من التفاصيل التي تجعل استمرار حياته الخاصة أمرا متاحا. إنّ "العادي" لم يعد مبتذلا. بل تمّ الانتقال بشكل برنامجي من تفاصيل الجماعة إلى تفاصيل المجتمع. - نحن لم نعد نوجد من خلال قصة تأسيسية، بل من خلال حياة عادية. بل إنّ التأسيسي قد انسحب وترك مكانه شاغرا، يمكن لأيّة قصة تاريخية عابرة أن تعبره أو تسكنه سكنا مؤقتا وخفيفا.

لكنّ العادي يمكن أن يصبح تاريخيّا بشكل مروّع. ولا أحد يمكنه أن يزعم أنّ تفاصيل حياته ليس بوجه من الوجوه جزء مريباً ومرعباً من تفاصيل شعب أو مجموعة من الشعوب التي ينتمي إليها ويتمثّل ذاته العميقة من خلالها حصراً. إنّ أفق أنفسنا هو عاديّ، إلاّ أنّه ليس ملكاً لنا. إنّه بوّابة التاريخ المعاصر إلى أجسادنا الخاصة. من أجل ذلك ابتدعت الحداثة خطّة طريفة لحماية التفاصيل من التاريخ: اخترعت الحياة الخاصة. "الحياة الخاصة" هي دائرة التفاصيل التي تركتها الدولة الحديثة عمداً فارغة من أجل تربية الشخص الحديث بشكل غير مباشر كنبتة أخلاقية حرة، أي في شكل "فردية" مدنية، تمّ في الأثناء تغيير هويتها، على نحو ينقلها من "الرعية" (المقيّدة سلفا بتفاصيل الجماعة أو الطائفة) إلى "المواطنة" (ذات التفاصيل المستقلة أخلاقيا للإيمان الشخصي). صار على الفرد الحديث أن يخترع تفاصيله الشخصية: انتقل من "مخلوق" جاهز التفاصيل (قصة الجماعة) إلى "ذات" مبدعة للتفاصيل (تفاصيل الحياة الخاصة). وقد صدق بودلير حين رأى أنّ الحداثة في عمقها موقف جمالي أو فني.

يقول شارلي شابلن: "يوجد في الأعمال الفنية من الوقائع ومن التفاصيل التاريخية أكثر ممّا يوجد في كتب التاريخ". - هذا وجه المفارقة: ما نتخيّله أكثر واقعيّة ممّا نظنّ أنّه يحدث لنا. ولذلك كثيرا ما بدا الإنسان الحديث عبارة عن "ممثّل": تبدو حياته بمثابة مسرحية أمام جمهور متفرج. من كانط إلى سارتر، ظلّت الذات الحديثة عبارة عن "متفرج" نسقي. ويبدو أنّ هذا الوضع الأخلاقي المخصوص ناتج عن التصوّر الحديث للإنسان بوصفه "ذاتا"، وليس نفساً مخلوقة.

يقول فلوبير: "أن نعطي إلى الجمهور تفاصيل عن أنفسنا، هو إغراء خاص بالفرد البورجوازي كثيرا ما قاومته".

تحتاج التفاصيل على الدوام إلى متفرّج أساسي أو إلى جمهور. وكلّ من يبني حياته أو نموذج عيشه على العناية بالتفاصيل هو يتصرّف باعتباره في أعماق نفسه فرجة أو عملا فنّيا. نعني: حيوانا أو كائنا مرآويّا. إنّ بين التفاصيل والمرايا صلة سابقة إلى القلب. تحتاج التفاصيل إلى أن تُرى. تحتاج إلى مرآة. وكلّ من يجرّنا إلى تفاصيله يجرّنا إلى مرآته، ومن ثمّ يحوّلنا إلى رسوم أو ظلال، أي يستهلكنا باعتبارنا

مرئيّات فحسب. ذلك أنّ بعض الناس هم تفاصيل في حياة أناس آخرين. وقد لا يعلمون. بعض الناس مجرّد أحداث أو أخبار زائفة في تاريخ أناس آخرين.

كان القدماء يمحون رعب التفاصيل بصمت المقدّس؛ ثمّ صاروا ينتصرون عليها بوعود التقدّم؛ ثمّ باتوا اليوم يستثمرون التفاصيل في خطط النجاعة. لا يحتاج المقدّس إلى تفاصيل، بل إلى طقوس؛ ولا يعوّل التقدّم على التفاصيل، بل على الحياة العادية؛ ولا تقوم النجاعة على التفاصيل، بل على المنظومات. ومن هنا يمكننا تصنيف الحضارات بمدى قدرتها على ضبط سياسة مناسبة للتفاصيل التي أسّست عليها عالمها المعيش: أن تكون تفاصيل طقوسية أو تفاصيل ذاتية أو تفاصيل افتراضية. نحن لا نعيش نفس التفاصيل في حضارتين مختلفتين، حتى ولو تعلق الأمر بنفس الموضوعات: لكلّ جسد تفاصيله، حسب الحضارة التي ينتمي إليها أو العالم المعيش الذي يرتاده.

وعلى الرغم من أنّ جميع اللغات تقريبا تمتلك صيغا متباينة للإشارة إلى "التفاصيل" فهي على الأغلب تعني نفس الشيء أو تشير بشكل متلعثم إلى بُعد واحد. بعض اللغات تكتفي بنقاط التعليق (...). لكنّ الفرنسية مثلا تثبت معنى "وكلّ الأشياء الباقية"، والانجليزية تقول شيئا قريبا من "وهكذا قُدماً"، والألمانية أمرا من مثل "وهكذا على نحو أوسع". التفاصيل هي الأشياء "الباقية"، "القادمة"، "الأوسع نطاقا". تجتمع هذه الصيغ وغيرها على معنى واحد أو بُعد واحد: إنّه التالي أو المستقبل. ولا يهمّ إن كان الكلام في صيغة الماضي. بعض تفاصيل الماضي تملك مستقبلها.

وما نقصده هو الفكرة التالية: ما يهدّد التفاصيل دائما هو اختراع بُعدٍ يتخطّاها. ومن ثمّ يستغني عنها. وأفضل مثال يُضرَب عادة هو السياسي. إنّ السياسي لا تهمّه التفاصيل، فكل تفاصيل إنّما تعود بنا إلى دائرة الحياة الخاصة. ما يؤرقه دوما هو اختراع أكثر ما يمكن من "العمومي" وتحويله إلى تفصيلة ضخمة لليومي. ولا يختلف في ذلك صنّاع الدول أو متمرّدو الثورات. تقول روزا لوكسمبورغ: "لا مجال في الحقيقة لأن نتلوّى من الألم أو للتحمّس حول التفاصيل والجوانب الثانوية، حين تكون الأمور جارية نحو الاتجاه الصحيح". تتنافى التفاصيل

مع عقلية النجاح: الناجحون لا تفاصيل لهم. وحده الاتجاه الصحيح يمكن أن يشبع نَهم السياسي إزاء الآتي.

من أجل ذلك، تكبر أهمّية التفاصيل حين نفتقد إلى أفق واحد لأنفسنا. حين لا يكون هناك معنى جامع لحياتنا، تصبح تفصيلة واحدة خطرا علينا. قد تتفاوض الدول حول تفاصيل لا يرى المواطن العادي أيّة أهمّية لها. إنّ تفاصيل السلطة لا ترانا. وكثيرا ما يعجب الإنسان العادي من كثرة تفاصيل الحياة الرسمية للدولة. يُطلق اسم "المراسم" على تقنيات التفاصيل الرسمية للدولة في كل زمان. تحتوي المراسم سهواً على رسم حدود وتكريس رسميّة ما وإرساء "مرسم" لتصوير وجه السلطة. الدولة تفاصيل: حدود مرسومة لشكل الحكم وزيّ رسميّ للحكّام ورسم بالألوان لوجه السلطة.

كلّ ما نعطيه تفاصيل يصبح له وجه. كلّ تقنيات الأدب منذ القرن التاسع عشر هو أدب التفاصيل. ثمّة سياسة تفاصيل تميّز كاتبا كبيرا عن آخر. تتغيّر طبيعة التفاصيل: قد تكون تاريخية أو دينية أو أو قومية أو مرضية أو وجودية أو من الخيال العلمي. لكنّ ما هو حاسم في كل مرة هو اقترابنا من حميمية التفاصيل، حيث لا معنى لأيّ بلاغة أو عبرة أخلاقية أو حسّ بالانتماء أو خطة بنيوية. والأخطر هنا هو أنّ بعض الشعوب قد تغيّر من تفاصيلها العميقة دون أن يتفطّن إلى ذلك حتى أكبر مبدعيها. ليس الأدب غير صيد التفاصيل التي لَمْ تُكرَّس بعد. لأنّ كلّ ما يُكرَّس في شكل حياة أو في نموذج عيش ما، يتكلّس، وينقلب إلى عبء انفعالي أو سردي على الأحياء.

التفاصيل الخطيرة هي تلك التي لا تُنسى. ليس لأنّها صارت شيئا "عامّا". قال برغسون ذات مرة: "كلّ ما هو عامّ هو فارغ". كلّ عمومية هي آلية تفاصيل لا وجود لها. وبعض الناس لا يملكون إلاّ عموميات مناسبة بلا تفاصيل. قال نيتشه في "جنيالوجيا الأخلاق": "ربّما لم يكن ثمّة شيء أكثر إخافة وإيحاشاً في ما قبل التاريخ الإنساني برمّته، من تقنية الذاكرة: يَسِمُ المرءُ شيئا، حتى يبقى محفورا في الذاكرة: فوحده ما لا يكفّ عن إيلامنا، يظلّ في الذاكرة".

20 §

"أنا شارلي".. أو السخط بلا توقيع

من المفيد أن نذكّر بأنّ اللفظة التي تستعملها اللغات الغربية للدلالة على "الشعار" في العربية هي لفظة "slogan"، وهي منحدرة من كلمة باللغة "الغيلية" (من الاسكتلندية القديمة) هي "sluagh-ghairm" وهي تعني حرفيًا "صرخة الحشد" أو الشعب أو الجيش أو "صرخة الحرب" التي تطلقها قبيلة أو جماعة. - والسؤال هو: كيف تمّ نقل العبارة من معنى "حربيّ" إلى معنى "خطابيّ"؟ ربّما علينا أن نشير منذ الآن إلى أنّ "الصراخ" قد تحوّل من صوت فيزيائي إلى ما يسمّيه أصحاب نظرية الأفعال الكلامية "فعل التأثير بالقول". ومن ثمّ تمّ نقل العنف الحربي إلى عنف تأويلي. لكنّ ما هو مؤكّد هو أنّ الشعار هو دائما أداة انفعال جماهيري واسع النطاق.

ويمكننا أن نصف أيّ شعار سياسي بأنّه استعمال انفعالات شعب أو مجموعة شعوب بوصفها جهازا خطابيّا مستقلاّ بنفسه يُغني الحكّام عن أيّ حاجة إلى نقاش عمومي حول صلاحية سياسة ما. ولأنّ الشعوب لا توجد إلاّ في الجمع،- ليس ثمة شعب خاص أو في المفرد-، فإنّ الدولة لا تتكلّم إلاّ في شكل شعارات. وهذا يعني أنّ الشعار ليس مجرّد وسيلة اضطرارية لمخاطبة الجموع التي لا تفقه منطق الدولة، بل الشعارات هي وسيلة تفكير بدلا عن الشعوب. كلّ من يخاطبك في شكل شعارات هو يفكّر بدلا عنك. ولو وضعنا في الحسبان شعار التنوير الأوروبي: "تجرّأ على استعمال عقلك"، فإنّ "الشعارات" الحديثة، والتي خلقها عصر الأنوار نفسه في أفق الدولة الحديثة (أكانت ليبرالية أو غير ليبرالية)، هي قد اختُرعت من أجل تعويض العناوين الهووية التقليدية للشعوب قبل عصر التنوير: الدفاع عن المسيحية، نشر الإسلام،... بدلا من "نشر كلمة الله" أو "العيش من أجل الصليب"،... صار الفرد المعاصر مدعوّا إلى "حب العمل" و"احترام القانون" و"التضحية من أجل الوطن"، الخ. كلّ شعارات الدولة الحديثة هي شعارات

"دنيوية" أو علمانية. وهي بالمعنى الدقيق: صرخة حرب مبطّنة ضدّ "عدوّ خارجي" مفترض. لم تعد الشعارات السياسية تحيل على أيّ مضمون خلاصـــيّ إلا مجـــازا. حتى الشعارات التي تتحدّث عن الشهداء أو عن الدين أو عن السعادة الأخرويـــة هي شعارات "حديثة" أي تخاطب سامعاً دنيويّا بحتاً، يتمّ استعمال انفعالاته ضمن مجموعة أفعال كلامية معيّنة يعتمد عليها الفاعلون من أجل إحداث تـــأثير قـــوليّ مدروس ومقصود لذاته، مقياسه الوحيد هو النجاعة التاريخية. - هل نحن ناجعون تاريخيّا؟ لا إجابة عن هذا السؤال إلاّ في صيغة الرجاء. ولذلك فإنّ منطق الدولـــة يتحوّل من خلال شعاراته إلى مؤسّسة رجاء عملاقة تنخرط فيها الشـــعوب مـــن حيث لا تدري، لكنّها لا تدافع عنها طويلا. وما وقع منذ 2011 يشير إلى مرحلة جديدة من الشعارات: إنّها شعارات ما بعد الدولة الوطنية، وهذا "الما بعد" لـــيس له مضمون جاهز. وليس حكرا على أحد.

يمكن الافتراض بأنّ أحداث أيلول 2001 هي لحظة اختراع الأب الأكبر لكـــلّ شعارات القرن الواحد والعشرين: نعني"مقاومة الإرهـــاب". ولأنّ الإرهـــاب عـــدوّ "مخيالي" وغير مرئيّ وذو ملامح تشكيليّة فإنّ كلّ بقيّة العالم قد كفّت عن أن تكـــون "دولاً" وتحوّلت إلى مساحات رخوة لنشر سلطة إمبراطورية بلا حدود قومية، يبرّرها شعار واحد وأحد هو مقاومة الإرهاب، العدوّ النائم في أيّ خطاب أو هوية أو قلـــب بشري. - لكنّ ما وقع منذ 2011 في العالم العربـــي هو تكذيب ميتافيزيقي لنبـــوءة الإمبراطورية: صحيح أنّ شعار العولمة قد انتصر على سيادة الدولة-الأمة التي انحسرت وتحوّلت من حدود قومية للمواطن إلى حدود إجرائيّة للإنسان/اللاجئ- وهو التعريف الجديد للفرد بلا دولة أو سقطت دولته القومية- لكنّ الخصم غير المنتظـــر في وجـــه الإمبراطورية ما بعد القومية لم يعد الدولة الأمة التي فقدت قوّتها التاريخية، بل الشعوب التي نجحت في التحوّل السريع بواسطة "الثورات" أو "الانتفاضـــات" أو "الحـــروب الأهلية"،... إلى مساحات لنوع غير مسبوق من الاحتجاج: الاحتجاج على العصـــر الهووي للدولة، والذي كان يحمل شعارات الدولة الليبرالية الغربية (من قبيـــل هويـــة قومية، سيادة وطنية، تراث حضاري، تعليم عصري، تقدّم أخلاقي، تحـــديث تقـــني، رخاء اجتماعي، تمثيل نيابـــي، انتخاب حرّ...).

لو أخذنا أمثلة عن الشعارات الراهنة، نعني التي أخـذت تشـكّل ملامـح "صرخة الحرب" في القرن الواحد والعشرين، لوقفنا على تغيّـر مـثير في ماهيـة الشعار. وأهمّ ميزة جديدة هي أنّه شعار لم يعد له مضـمون أخلاقـي أو ديـني أو سياسي من نوع "رجائيّ" أو معياريّ أو هووي أو أيديولوجي. لقـد دخـل الشعار في باب "التسويق" الجماهيري الذي لا مضمون له. كلّ جملة أو علامة أو سؤال أو ادّعاء أو شبه حكمة أو شبه مثل سائر... يمكن أن يؤدّي دور الشـعار، لكنّ نجاحه ليس من طبيعة أخلاقية أو علمية. بل هو مجـرّد مفعـول بصـري أو انفعاليّ أو تخييلي سرعان ما ينقلب إلى آليّة انفعال بلا ملامـح لأنّـه ذو طبيعـة إجرائيّة بحتة. وهذا الجانب لا يتوضّح حقّا إلاّ مـتى قارنّـاه بشـعارات القـرن العشرين: شعارات حروب التحرير الوطني (ضدّ الاستعمار) ولكن أيضا شعارات بناء الدولة الأمة الحديثة (شعارات الاستقلال القومي). كانـت شـعارات ذات مضمون معياريّ تدافع عنه شعوب بأكملها، لأنّه يشكّل بالنسبة إليها أفقاً هوويّا جوهريّا. وهذان النوعان من الشعارات أدّيا أيضا وبشـكل قـاهر إلى نزعـات عنصرية فظيعة.

لا نناقش هنا المقوّمات الخطابيّة للشعار: هو يجب أن يكون دومـاً "شـيئا" (قولا، صورة، رسماً، علامة، لوناً، شكلا...) تشكيليّا، شعريّا، مثيرا، لا يخلو مـن حدّة، غامضاً من دون إلغاز، له ذاكرة عميقة، خاطفاً، حلـو السـماع، يسـير الترديد، ينطوي على قدر من السجع أو الوزن أو التقابل، وله شخصيّة أدبيّـة لا تنكرها العين أو الأذن...

لكنّ ما نناقشه هو مضمون الشعار: إنّ شعارات القرن الواحد والعشرين بلا مضمون هوويّ، بلا حدود قومية أو دينية، ذات آفاق إنسـانية رحبـة، عـابرة للثقافات واللغات والشعوب.

مثلا: رفعت حركة "**لنحتلّ وال ستريت**" (*Occupy Wall Street*) في سنة 2011 شعار: "**نحن الـ 99%**" (*We are the 99%*)، وهـو شـعار تحـوّل إلى "ميمة" رشيقة على شبكة الواب، في إشارة إلى تلك الملايين من النـاس الفقـراء الذين يعانون من التفاوت الاقتصادي والاجتماعي في أمريكا، في مقابل الـــ 1%

الغنيّ الذي يتمتّع بالحلم الأمريكي. هذا شعار عابر للناس وللأفراد وليس لـه أيّ مضمون هووي، أكان دينيا أو ثقافيا أو سياسيا.

كذلك: حين لجأ طلاّب مكسيكيون في ماي سنة 2012 إلى رفع شعار "أنـا الـ 132" (Yo soy 132) للتعبير عن تضـامنهم مـع 131 طالبـا في جامعـة إيبيروأميريكا، الذين نشروا تسجيلا على اليوتوب للتعبير عـن سـخطهم ضـدّ سكوت الإعلام عمّا يحدث، كاشفين عن بطاقاتهم الطلابية وعن أسمائهم وأرقـام بطاقاتهم والدراسات التي يدرسونها، معلنين عن عدم ولائهم لأيّ حزب، وخاصة كونهم يدافعون عن الطابع الطلابـي البحث لاحتجاجهم،- كان هذا الشـعار تضامناً احتجاجيّاً بحتاً ليس له أيّ مضمون هووي أو دعويّ جاهز. إنّـه مجـرّد المشاركة في الاحتجاج كعنوان أخلاقي جديد للشباب السـاخط مـن دون أيّ انخراط فعليّ من نوع حزبيّ أو سياسيّ.

وكذلك: حين رُفع في فرنسا شعار "**أنا شـارلي**" (*Je suis Charlie*) بعـد الهجوم الإرهابـي الذي تمّ ضدّ صحيفة "شارلي إبدو" في جـانفي 2015، فـإنّ الشعار كان عبارة عن تضامن "إنساني" بحت مع ضحايا "بحتة". - يبدو أنّ أخطر ميزة جديدة للشعار ما بعد الحديث (ما بعد خطابات الدولة الأمة) هو أنّه شـعار يخاطب الإنسانية في أيّ شخص، وليس له أيّ مضمون هووي محدّد.

وهنا، في هذا السياق الطريف، سياق البحث في دلالة الشعارات المرفوعة في الفترة الراهنة من القرن الواحد والعشرين، والتي تمتدّ من أيلول 2001 إلى الحروب الأهلية للعالم العربـي ما بعد الدولة-الأمة، هنا، علينا أن ننزّل شعارات "ثورات الربيع العربـي" في تونس ثمّ في مصر وغيرها، والـتي كـان مبـدؤها هـو "" (Dégage!- ارحلْ!) ذات الرطانة الفرنسية ثمّ "الشعب يريد إسـقاط النظـام" المستوحاة من شعر الشابـي. - إنّها شعارات بلا مضمون هوويّ أو دعـويّ أو سياسي جاهز. وكلّ من استولى على هذه الثورات باسـم هويـة جـاهزة لهـا (علمانية، إسلامويّة، طائفيّة،...) هو قد أخطأ الطريق إليها.

21 §

موجز ميتافيزيقي من الأرض...
نشرة أخبار لأطفال افتراضيين

لا ريب أنّ ظهور الشاشات والقنوات في كل بقعة من الأرض هو مكسب رمزي رائع للإنسانية الحالية- إنسانية الزمن الافتراضي والفضاء الرقمي، حيث صار السفر في أفق الأرض يشبه لعبة أخلاقية فذّة لإلهاء الشعوب عن اليومي. ولا جدال في أنّ تكنولوجيا الاتصال قد لخّصت وعينا بالزمن في شكل تسارعات بديعة لإدراك مجموعة من الحيوات في عمر واحد.

إلاّ أنّه لا أحد ينكر أنّ الشاشات والقنوات هي ساحة القتل بامتياز، والتي لا تعادلها أيّة ساحة دمار أخرى على الأرض. كيف تحوّل عصر الصورة إلى عصر التصوير الفنّي الرائع لمشاهد القتل؟ وكيف صارت نشرات الأخبار أكبر مناسبة ميتافيزيقية لإعلام بقية الإنسانية وبكلّ اللغات أنّ عدد القتلى قد بلغ إلى هذا الرقم أو ذاك؟ ما هو الدرس الأخلاقي الاستثنائي لخبر القتل؟ هل تمّ اختراع القنوات المرئية من أجل توثيق أكبر ما يمكن من صور الموتى من أجل حفظ ذاكرة النوع الإنساني في المستقبل؟

تبدو الإنسانية الحالية مذعورة من موهّا. فهي أكثر أنواع البشر ذهابا إلى الأطباء. ويبدو الجسم المعاصر جسما طبّيا بامتياز. ولم يسبق أن وُضع اللحم البشري تحت مجهر التحاليل والتصاوير مثلما يقع اليوم. وقلّما يوجد شخص مهما كان عمره لم يخضع إلى فحص طبّي أو لم يأخذ دواء علميّا. ومع ذلك، فإنّ أكثر الأخبار تواترا بين الناس هو خبر الموت وعدد القتلى. بل إنّ قنوات الأخبار في كل البلدان قد تحوّلت إلى ضروب نسقيّة من أيّام القيامة تجري على مدار الساعة. كيف نفكّر في هذه المفارقة: إنّ أكثر العصور تقدّما طبّيا هو أيضا أكثر العصور حديثا عن الموت التكنولوجي؟

لقد تمّ تغيير ماهية الموت وتمّ تحويله بشكل نسقيّ إلى قتل. شعوب بكاملها مجهّزة ومهيّأة من أجل القتل. ويكفي أن تنفلت جرذومة من معقلها في أحد

المخابر حتى تتحوّل قطعة واسعة من هذه القارة أو تلك إلى مسرح للموت النسقي. ويكفي أن تندلع حرب، مهما كان نوعها، حتى تتحوّل الأجسام البشرية إلى مواد اشتعال عضوية للقتل. وقلّما نسأل: لماذا تحوّل الجزء الرسميّ من خبر العالم إلى خبر عن الموت وعن عدد القتلى؟

يشبه هذا السؤال أن يكون إنكاريّا. إنّ القصد هو بالفظاظة اللازمة: لماذا لم تتحوّل أخبار الولادات إلى أخبار ميتافيزيقية رسمية للإنسانية الحالية؟ كأن نسمع مثلا في نشرة أخبار هذه القناة العالمية أو تلك: إنّ عدد المولودين هذا اليوم على الأرض هو بمعدّل أربع ولادات في الثانية (كما كان الحال مثلا في سنة 2014)؟ ألا يكون ذلك خبرا ميتافيزيقا سارّا؟ وأحسن وقعًا من أيّة أخبار صحيحة وموثّقة بالصورة والصوت عن عدد القتلى؟ لماذا لا يكون خبر ولادة طفلة في ركن من الأرض أنبل من كلّ أخبار الدول؟ ولماذا لا يكون ضحك طفل يركض وراء كرته في شاطئ قارة أكثر وعداً بالسعادة من أيّ خطاب رسميّ حول عدد الموتى؟

أجل، لطالما أرّخت الشعوب القديمة بموتاها. موت الإمبراطور الفلاني أو الملك الفلاني، كان يُعتبَر حدّا تاريخيا عن عصر آخر. لكنّ ولادة الأنبياء كانت خبرا تنبني عليه كلّ أنواع المستقبل. ولا ننس أنّ تاريخ الحداثة يحرص على تسمية نفسه تاريخا "ميلاديّا" (!). كيف نفسّر تاريخيا ميلاديّا ليس له من موضوع مفضّل سوى تجارب الموت وعدد القتلى؟

ما ينبغي التساؤل حوله هو: ما طبيعة الدرس الأخلاقي الذي يكمن وراء اعتبار خبر القتل في الأصقاع المختلفة من العالم أولويّة إعلاميّة على مستوى الإنسانية؟

من المؤكّد أنّ الإنسانيات السابقة لم تكن أبدا على هذا المستوى من الذاكرة حول عدد القتلى في يوم واحد. ويبدو أنّ انزلاقا منهجيّا وقع من حقّ المعلومة- فيما يتعلق بوضع الحريات في بلد ما- وبين نشر المعلومة مهما كانت طبيعتها، ولاسيما حين تكون مثيرة ومرعبة. لا يجب أبدا التراجع عن حق المواطن العالمي الحالي في معرفة وضع الحريات حول البشر في أيّ مكان، من أجل أنّ ذلك هو جزء لا يتجزّأ من معركة حقوق الإنسان بما هو إنسان، نعني من معركة

الديمقراطية، حتى ولو كان ذلك في صيغة فقيرة أو هشّة أو مترددة أو حتى شبه مستحيلة. لكنّ نشر المعلومة المرعبة- معلومة القتل أو الموت التكنولوجي- لا علاقة له بحقّ المعرفة، بل هو جزء من سياسة واسعة النطاق للتحكّم في مؤسسة الموت في أفق الإنسانية الحالية. كلّ الدول تعوّل على قنواتها كي تسرّب أقدارا وجُرَعاً معيّنة من أخبار الموت حتى يبقى الحيوان البشري تحت شروط التحفّز الاصطناعي للمواطنة الحديثة: مواطنة الهوية الموجّهة عن بُعد.

لقد لاحظ ريكور بأسف شديد أنّ خبر الولادة ليس شأنا مألوفا عند الفلاسفة. إنّ أكثر ما يؤرقهم هو واقعة الموت. بل تحوّلت فلسفات بأكملها إلى مراثي أخلاقية واسعة النطاق للوجود الإنساني. وعلينا أن نسأل: لماذا؟ ما فائدة كلّ الفكر المعاصر لو نظرنا إليه من زاوية كميّة الحزن أو حجم الفاجعة التي ولّدها في أفقنا؟ يبرّر ريكور اهتمام الفلاسفة بالموت بأنّ "التهديدات الأكثر فظاعة إنّما تأتينا من أمامنا"، أي من الآتي. وبهذا المعنى تبدو ولادتنا خبرا سلميّا أكثر من اللازم. إذ "لأنّها قد مضت، فهي لا تهدّدنا". إنّ مولدنا هو ماض لم يعد يهدّدنا. بلا ريب، ما يقع عند الولادة يتحوّل إلى قدر أو إلى تهمة. إنّ ختان فرويد أو دريدا هو معطى بيوغرافي لطالما حيّرهما. كان نوعا من التوقيع الذي لا يمكن محوه.

لكنّ ريكور يعترض بأنّ انقضاء الولادة يجعل منها حدثا مليئا بانتماءات عدّة تلقي بظلالها على حريتي. ولأنّه لا وجود لأيّ تجربة ذاتية لولادتي- لا أحد يمكنه أن يعيد تجربة ولادته بنفسه- فهي من شأن الأطباء.

هنا بالتحديد نفهم مغزى تلفّت الفلاسفة عن الولادة: إنّها خبر بلا ذات. ومن هنا قد نعثر على خيط تأويلي لسبب انخراط كلّ قنوات العالم في تغطية محمومة لمشاهد الدمار وأخبار القتلى: إنّ المولودين للتوّ لا يمكن أن يمثّلوا أنفسهم. إنّه ضمير الغائب الذي عليه أن يعيش فترة غياب حضوري قسريّ. ولأنّه غياب غائب، أي غياب من لا يمكنه أن يحضر إلاّ وقد أصبح شخصاً آخر،- فإنّ ولادته إلى العالم لن تصبح خبرا رسميّا أبدا.

قال سموال بيكيت: "لقد تخلّيت قبل أن أولد، لم يكن الأمر ممكنا على نحو آخر، ومع ذلك كان لابدّ أن يحدث هذا، كان هو، وأنا قد كنت داخله، إنّني

أرى الأمر على هذا النحو، إنّه هو الذي صرخ، وهو الذي رأى النور... و لم يكن الأمر ممكنا على نحو آخر".

نحن نولد داخل حياة أناس آخرين. وولدنا دوما على نحو غائب. والضمير الذي نحمله عثرنا عليه ونحن نمضي نحو جهة أنفسنا، دون أن نمتلكها. وهذا ما يجعلنا عرضة لأكبر قدر ممكن من الغياب. من أجل ذلك يبدو لنا أنّ الحضور المكثّف لأخبار القتل وثقافة الموت بشكل رسمي ومكرّس ويومي هو نوع غريب من الثأر الميتافيزيقي من الولادة التي لا تتكلم عن نفسها أبدا. نحن الكهول أو الشيوخ، بإلحاحنا المرضي على معرفة أخبار القتلى على مدار الساعة، نحن نثأر من ولادتنا التي لم تتكلم بعد، و لم تصبح خبرا رسميّا للإنسانية إلى حدّ الآن.

لنقل: فلسفيّا، يشبه أن يكون ذلك نوعا مرعبا من انتظار الولادة، الولادة كما ارتأت إلى حنّا أرندت: الولادة بوصفها معجزة.

قالت، في معرض كلام لها عن الوعد والغفران: "إنّ المعجزة التي تنقذ العالم، وميدان الشؤون الإنسانية، من الدمار العادي، 'الطبيعي'، هو في النهاية واقعة الولادة، التي في تربتها تتجذّر أنطولوجيّاً ملكةُ الفعل. وبعبارة أخرى: إنّه مولدُ بشرٍ جُدد، كونهم يبدؤون من جديد، الفعل الذي هم قادرون عليه بمجرّد حقّ الولادة. وحدها التجربة التامة لهذه القدرة بإمكانها أن تمنح الشؤون الإنسانية قدراً من الإيمان ومن الرجاء، من هاتين الخاصيتين الجوهريتين للوجود، اللتين جهلهما العصر القديم اليوناني جهلا كاملا."

تبدو ولادة أيّ كان بمثابة وعدٍ بغفران معيّن. كلّ طفل يأتي إلى العالم كي يغفر خطأً ما، هو لم يقترفه. إنّه ليس شيئا آخر سوى خطأ التناهي: أنّ الحياة أخت الموت. وأنّنا كائنات زمانية بلا أيّ نوع من الأبدية. ما عدا ذلك ينبغي اختراعه. لذلك تعتبر أرندت أنّ الولادة هي معجزة: إنّها تأتي بعد ملايين المرات من أجل إنقاذ العالم. ولأنّ العالم هو بطبعه كائن محتاج إلى إنقاذ، فإنّ قدرة البشر على الإنجاب هي السلام الميتافيزيقي الذي بإمكانه هو وحده أن يزوّد عالم البشر بما يجعله ممكنا: الإيمان بنفسه، والرجاء في عالم آخر. ولن نكفّ عن التساؤل أبدا: ماذا يولد فينا أو معنا، حين يولد الجسد؟ ربّما كانت آلام الولادة نوعاً لطيفا من

الوداع مع شيء آخر: مستوى من الكينونة لم نعد نحتمله. وحسب دريدا فإنّ "ولادة الجسد" تشبه أن تكون نهاية أسطورة ما. وعلينا أن نسأل: لماذا اختارت "النفس" جسماً بشريّا وليس جسماً حيوانيّا؟ ثمّة تكريمٌ ما لاختيار "الإنسانية" يتجدّد مع كل مولود. كلّ طفل هو تجديد للعهد مع اختيار الإنسانية دون سائر الموجودات.

كيف يسعنا أن نفهم عندئذ سكوت أخبار العالم عن المولودين الجدد إلاّ عرضاً، أي عندما يخرقون إحدى قواعد الطبيعة التي نعرفها. إنّ حدوث الحياة قد تحوّل هو نفسه إلى خبر عرضي، طالما هو يقع حسب القواعد المرتقبة، أي من دون أن يخرق أيّة عادة من عادات النوع البشري في التناسل والتكاثر. ولكن لماذا نفسد كل الأخبار السارة بولادة عدد هائل من البشر في كل يوم بأخبار نسقية عن موت الآخرين؟

يبدو أنّ ولادة الإنسان ليس حدثا داخل العالم بل داخل نفسه. وذلك يعني أنّنا لا نستطيع أن نحوّل أحدهم إلى خبر إلاّ بموته أو بقتله. ربما علينا أن نقول ضدّ هيدغر معيّن، أنّ الإنسان ليس الكائن الذي يكون "الهناك" التي تخصّه، أي نمط انفتاح العالم الذي وجد نفسه ملقى داخله بلا تبرير سابق أو واضح. بل الإنسان هو قدرة على الحياة.

يقول ميشال هنري، الفيلسوف الفرنسي المعاصر: "لا يوجد أيّ منفذ ممكن إلى حياة الحياة عند ظهور عالم ما".

إنّ العالم هو ما يجعل الحياة تتحوّل إلى خبر عرضي. هو الوعاء الذي يستولي على آلاف الحيوات كي يحوّلها إلى أخبار. لكنّ الحياة ما فتئت تنتفض ككتلة من العواطف المحضة: عواطف المتعة والألم بوصفهما مقاميْ أو نبرتيْ "العيش" كموقف من العالم. العالم هو نمط وجودنا خارج أنفسنا. أمّا الحياة فهي شكل أنفسنا. لا يمكن للحياة أن تكون مجرّد خبر عن العالم. أن تكون مرآة عن العالم. فإنّ كلّ ما هو مرئيّ هو جزء من العالم.

وحسب هنري فالانسان ليس "كائنا" داخل العالم، بل هو "حيّ" قادر على الحياة. وكلّ طفل يأتي هو لا يأتي إلى العالم بل إلى الحياة. العالم ليس أفقا مناسبا

لفهم أنفسنا: إنّ حياتنا هي شعور بأنّنا نحن أنفسنا، ولسنا أناسا آخـــرين. هـــذا الشعور هو ما يخرجنا من العالم ويضعنا في قلب الحياة.

من أجل ذلك تبدو أخبار القتل بمثابة تعليقات عرضية على ذاتنا العميقـــة، وليس ممارسة رسمية لانتمائنا الإنساني. وحدها أخبار الولادة يمكن أن تعيد النـــاس إلى الحياة.

V

§ 22

في الترجمة الإنجازيّة

منذ ظهور نظرية أعمال الكلام في مطلع الستّينات، مع أعمال أوستين-سيرل، والمناقشات التي أثارتها، حدث تحوّل خطير في منزلة "اللغة": خرجنا من خبر "الماهية" إلى مسائل "الإنشاء" (كما كان يقول بلاغيّونا وفقهاؤنا من قبل) أو "الإنجاز"(performance)، كما صرنا نقول اليوم. ولا يعني ذلك أنّ الكلمات فقدت قدرتها على تسمية "هويات" الأشياء أو أنّ المعاني غيّرت من "محتوياتها" الدلالية. بل فقط أنّ فهم طبيعة المدلولات كما كان سائدا (بوصفها ماهيات أو طبائع أو هويات) قد انزاح قليلا من أجل تشكّل "سلوكات" جديدة في استعمال الكلام الاجتماعي صار فيها الطابع "الإنشائي" أو "الإنجازي" لما نقوله أو نعبّره هو بحدّ ذاته المحتوى "التداولي" الذي تدور حوله ادّعاءات الصلاحية، أي قضايا الحقيقة والصدق والسداد... وبحسب هذا التمييز الخطير فإنّ الترجمات (مهما كان نوعها أو مجالها) هي لا "تقول" بل "تفعل". ومن ثمّ فإنّ جميع التصنيفات التقليدية سوف تجد نفسها في حالة ارتباك لا مردّ له. لم يعد حاسماً أنّ ترجمة ماً (لنصّ أدبيّ أو فلسفيّ أو قانونيّ أو دينيّ، مثلا...) هي وفيّة للنصّ الأصلي (كما قصده مؤلّفه حسب تأويل ذاتي يُرفَع إلى درجة المقياس المقدّس) أو غير وفيّة له (لأنّها وقعت في أنحاء من "سوء الفهم" لمقصد الكاتب أو المحتوى الصريح للنص)، وكأنّ الترجمة محصورة في علاقة المؤلّف-و-المترجم بإطلاق، وكأنّهما يوجدان في عالم مثالي لا مدخل ولا مخرج منه إلاّ بناءً على شرط المطابقة بين النص-المصدر والنص-الهدف. ليست الترجمات مجرّد أعمال "توصيفية" تعاين المضامين الأصلية من أجل النجاح في نقلها "على ما هي عليه"، كأنّها "أشياء" لغوية ليس لها "شكل حياة"

معيّن أو "عالم حياة" يخصّها. إنّ أيّ ترجمة هي مجموعة من الأعمال الإنجازيّة التي لا تكتفي بتحقيق "نقل" حرفي أو حتى تأويلي لمدلولات نص أجنبي إلى لغة أخرى، بل مفعولها الأساسي هو "الفعل" اللغوي أو "العمل" الكلامي في وسط تواصلي مختلف. وذلك يعني تنصيب مجموعة من السلوكات في التعبير والفهم والتفاهم والتشارك والتبادل... داخل جماعة لغويّة مخصوصة.

من أجل ذلك فإنّ ترجمة النصوص الفلسفية هي "أفعال" لغوية ذات طابع "إنجازي" قويّ، وليست جملة من الإجراءات التقنية (الحرفية أو التأويلية) من أجل "نقل" محتويات "صائبة" بإطلاق، ويكون علينا أن نبحث لها عن "تبيئة" ملائمة دون إدخال أيّ "تغيير" قد يؤدّي إلى إفساد طبيعتها "الثقافية". كلّ لفظة يتمّ اختيارها من قِبل المترجم هي "فعل" إنجازي أكثر خطرا من مجرّد "مطابقة" المعنى "المقصود" في النص-المصدر. ذلك بأنّ اللغة لا تعبّر عمّا يوجد خارج أفقها، نعني خارج "عالم الحياة" الذي نشأت داخله وبمقتضاه. ولذلك بدلا من إعداد تصنيفات عن الترجمات الفلسفية تؤدّي إلى "الحكم" النقدي على هذه الترجمة أو تلك باعتبارها ترجمة "سيّئة" (في معنى أنّها "غير وفيّة" لمضامين النص الأصلي لأنّ بها أخطاءً في "مطابقة" مقصود الكاتب) أو ترجمة "تخريبية" (في معنى أنّها تُدخل إلى فضائنا العمومي معلومات أو نظريات فاسدة أو باطلة أو خطيرة على صلاحية مصادر أنفسنا، الخ...)،- يجدر بنا، متى كنّا نصبو إلى إصلاح العقل في ثقافتنا، أن نناقش الترجمات من زاوية الفعل اللغوي الذي قامت به. فمجموع ترجمات النصوص الفلسفية التي تمّت إلى حدّ الآن هي مجموعة من الأعمال اللغوية في مجتمعاتنا، وليس فقط في معارض الكتاب. لا "حريّة" الترجمات ولا "خطرها" على العقائد هي مقاييس صالحة لتقويم مفيد لأهمّية هذه الترجمة الفلسفية أو تلك.

بعض التراجم يراهن على تحويل لغتنا العربية إلى صدى صوريّ للغة اليونانية أو اللغة الألمانية؛ والبعض الآخر يراهن على ردّ جميع اللغات الفلسفية من يونانية أو لاتينية أو ألمانية إلى صدى تداولي للغتنا العربية. في المرة الأولى، صار العسرُ والتقعّر اللفظي واعتياص المعاني شرطا أوّليّا للطابع الفلسفي في ترجمة ما؛ وفي المرة الأخرى، صارت ثوابت الملّة ومعتقدات الأمة مقياسا كونيّا لدلالة أيّ نمط من

الحقيقة وصلاحية أيّ نوع من التعبير. هذان الموقفان هما رائجان جدّا لدينا، هذا يعوّل على البلاغة من أجل إنتاج نصّ "وفيّ" لمقاصد "أصلية"؛ وهذا يعوّل على الفقه من أجل حماية الأمة من الدخيل "الكوني". والحال أنّ الترجمة لم تعد تتعلّق لا بنقل "ماهية" أصلية للمعاني ولا بتأصيل "وافد" أو "دخيل" كوني على لغتنا "الخاصة".

من الخطأ المراهنة على لغتنا العربية الكلاسيكية، كما نعثر عليها في معاجم اللغويين وكتب النحاة والبلاغيين أو حتى كما نجدها تعمل في نصوص شعرائنا وأدبائنا أو فلاسفتنا ومتكلّمينا القدامى، أي كما كتبوا وقالوا في نطاق براديغم العلوم القديم وفي أفق الرؤى الدينية للإنسان (الإنسان-المخلوق) وللعالم (العالم-الآية أو العالم المسحور). ذلك بأنّ نصوص هؤلاء، مثل منطوقاتهم ومصطلحاتهم، هي أفعال لغوية تنتمي سلفاً وحصراً إلى عالم حياة لم يعد موجودا، ولا معنى لها إلاّ بالنسبة إلى الجماعة اللغوية التي كانت تقصدها أو تعبّر عنها. أمّا في أفق العالم الحديث والمجتمعات الحديثة، عالم الإنسان-الذات، والعالم-المنزوع السحر أو العالم-الموضوع، فإنّ استعمال اللغة هو فعل اجتماعي من نوع غير مسبوق. ومن ثمّ فإنّ من يترجم نصّا فلسفيّا هو "يفعل" فعلا لغويا من نوع إنجازيّ لم يعهده القدماء ولا أسلافنا.

وإنّ أهمّ سمة في أفعالنا اللغوية الحديثة هي كونها نصوصاً تنتمي إلى الاستعمال العمومي للعقل، وليست ممكنة إلاّ بالنظر إلى فضاء عمومي مكرّس. ولأنّ طيف القرّاء (الذين يرتادون الفضاء العمومي) قد صار واسعا بشكل يثير الدوار، بل وصار "كرويّا" (أي يشمل الكرة الأرضية أو "معولما") فإنّ من يترجم هو يعرف سلفاً أنّه لا يكلّم قارئا "معزولا" داخل لغة واحدة وثقافة واحدة مغلقة. بل هو يعرف أنّ ترجمته هي عملٌ لغويّ موازٍ لجملة أعمال لغوية أخرى موازية، وأنّ اللغة العربية التي يستعملها هي قوة قولية أو كلامية موازية لقوى أخرى، متاحة وقابلة للاستعمال عند نفس القارئ أو نفس المجتمع. لقد مررنا مع العصور الحديثة من مجتمعات أحادية اللغة تقريبا إلى مجتمعات متعددة اللغة بشكل رسمي أو صريح. ومن ثمّ فإنّ الترجمة بعامة لم تعد مجرد نقل من لغة مصدر إلى لغة هدف،

بل صارت سلوكاً اجتماعيّا، تواصليّا ونقديّا، يقوم على أعمال ترجميّة أساسية. إنّ الفرد المعاصر هو مترجم أساسيّ بامتياز. هو "يفعل" ذلك في أغلب حياته اليومية، لأنّه يعيش داخل "عالم حياة" متعدد اللغات ومتعدد الثقافات. وقلّما يقضي يومه داخل حدود لغة واحدة. وكلّ لفظة يستعملها هي توجد سلفا خارج معناها اللغوي وصارت تعمل داخل حقل تداولي قاهر. ومن ثمّ كلّ فهم لها إنّما يتطلّب التعرّف على هويّة العمل اللغوي الذي تعبّر عنه، نعني ماذا تنتج من الأفعال أو من مفاعيل التأثير على القرّاء أو السامعين.

ولأنّ اختراع لغة خاصة هو محال بالنسبة إلى أيّ مترجم، فإنّ عمله يقوم دوما على استفادة ذكيّة ومتلطّفة من الشقوق التي توجد في بنى اللغة التي نستعملها. هناك دوما شقوق نحوية وبلاغية تجعل كلّ لغة على استعداد تداولي لكي تقول ما عبّرت عنه لغةٌ أخرى في عالم حياة آخر. طبعاً، يمكن تأسيس ذلك على كونيّة الدماغ البشري أو وحدة النوع الإنساني، الخ. لكنّ الترجمة الإنجازية الناجحة هي عمل فريد من نوعه، ولا يتكرر حتى داخل اللغة الواحدة من نفس اللغة. ولذلك علينا أن نكون مستعدّين لتقبّل ترجمات مثيرة للدهشة أو حتى مقوّضة لأجزاء بالية من فهمنا لأنفسنا أو لتصوّرنا للعالم من حولنا. وذلك أنّ كلّ ترجمة تراهن أو تبني طرافتها أو مشروعيتها على إعادة العالم إلينا كما هو، هي ترجمة سيّئة. وكلّ من يعوّل على استرداد المعاني الأجنبية بواسطة معان تداوليّة محليّة، هو مترجم رديء أو محتال ميتافيزيقي. لأنّ الترجمة تحريرٌ للغات كما هي تحرير للمجتمعات. وكلّ تحرير يعتمد على نفس مصادر النفس كما هي، هو يعتمد على نفس خطط الخطاب الذي أنتجها، ومن ثمّ هو يسقط في نفس رؤية العالم التي يعمل على التحرّر منها. لا يمكن انتظار ترجمة جيّدة من لغة مستغلقة على بناها الخاصة، لا تقبل بأيّ تضحية أو بأيّ شكل من الضيافة القويّة. وإنّ المنتظر من كلّ ترجمة جديدة أن تقول للغتنا: أنت لم تعودي وحدك منذ الآن. وأنّ كلّ استعمال لك من أجل قول ما سبق أن عبّرت عنه لغة أجنبية هو في ظاهره نوع من الكرم، إلاّ أنّه في واقع الحال هو عملك الخاص، طريقتك الإنجازية في اختراع عالم الحياة الذي يخصّك.

إنّ الترجمة عملٌ "أدبيّ" بالمعنى الرفيع: اختراع نصوص لم يكتبها أحد في اللغة-الهدف، وتنصيب عوالم معنى وعادات فهم وسلوكات حجاج،... لم يعرف أهل تلك اللغة من قبل. وكلّ ذلك بناءً على "وعد" بالحقيقة. الترجمة الإنجازية: وعودٌ ونداءاتٌ وتحايا، الخ... هي لا "تصف" الأعيان، بل "تنشئ" مواقف وفضاءات وحدوداً جديدة. ولذلك فإنّ ترجمة نص فلسفي هي مثل اقتباس مطوّل من لغة أخرى؛ وأهمّ ما فيه هو "الفعل" الإنجازي: تأثيره في فهم الناس لأنفسهم أو لعالم الحياة الخاص بهم، وليس مضمونه الدلالي (الحرفي أو التأويلي). إنّ الترجمة آلة أشباح، تنتج نسخاً حيّة، فاعلة، واعدة،... في عالم حياة آخر. وحين نقرأ أحدهم وهو يكتب: "يقول هيدغر:..."- فهذا يعني أنّنا مدعوّون إلى أن نقرأ شيئا من قبيل: "أنا أعدكم بأنّ هيدغر قد قال...". ليس لدينا هنا أكثر من "الوعد". إلاّ أنّ الوعد هو فعل إنجازي لا يقوى عليه أيّ فعل وصفي. شأن كلّ ترجمة- حتى المنعوتة بالسوء والرداءة...- أن تصنع عالماً غير مسبوق من النسيج اللغوي، ولكن أيضا عالماً من القرّاء والمترجمين الجيدين والسيئين،... والترجمة الفلسفية الناجحة هي التي تفلح في خلق استعمال عمومي أو مسرح عمومي لمعان لم تظهر من قبل في أفقنا. وبذلك فإنّ الترجمة هي آلة بدء نموذجيّة للشعوب، آلة مبادأة محضة، آلة تجديد فظيعة. ونجاح المترجم يتمثل في أن يقنع القارئ بأنّ شيئا ما يتمّ التعبير عنه لأوّل مرة. وإذا كان الأدب يعمل على اختراع عالم يومي جديد، فإنّ الترجمة الفكرية بعامة - على خلاف ما نظن- هي تفعل نفس الشيء: إنّها تعمل على إرساء مفردات وأفعال لغوية جديدة في لغتنا من حيث هي بنية عالم الحياة الذي نسكنه. إنّ الترجمة لا تقدّم العالم كما "هو" بل كما يمكننا أن "نفعله". بهذا المعنى هي إنجازية، وليس تقنية. ليس للنصوص ذوات قائمة بنفسها. بل لا وجود لها إلاّ في علاقتنا بها. تتكرر الترجمات كما تكرر أفعال الجسد الواحد. هي تتفاضل من حيث قوتها الإنجازية. والترجمة اليوم هي أكبر نموذج للعمل الاجتماعي: كلّ حركاتنا اليومية أنواع من الترجمة أي من ضيافة المعاني والتعابير والتفاهمات والعوالم اليومية. كلّ ذلك هو بحقّ ترجمة "فلسفية"، وليس مجرّد "نقل" لنصوص الفلاسفة. والسؤال هو: كيف "نطلق" أو بالأحرى "نطلّق"

أثرا فلسفيّاً أو أدبيّا من عقال "لغة" بعينها و"نعد" به كلّ اللغات الأخرى دونما استثناء. وذلك، حسب عبارة الفقهاء الرشيقة، "إنشاءً"، أي بقرار منفرد من أحد الطرفين (المترجم بمعزل عن رأي المؤلف الأصلي، وهو غائب أو أجنبي أو غريب لا يفهم لغتنا أو ميّت عادةً...) ومن دون أسباب واضحة، مع تحمّل كلّ التبعات والأضرار الروحية والرمزية المترتبة عن ذلك القرار. إنّ الترجمة الفلسفية اليوم إنجازيّة أو لا تكون: نوع من الطلاق إنشاءً الذي ينفرد به نصّ كي يفارق لغة أصليّة ويتزوّج بلغة "أخرى".

23 §

إلى أيّ مدى يمكن أن نقول أنفسنا "معلوماتيًّا"؟

تعني المعلوماتيّة عموماً إمكانية وربّما أحقيّة اختزال "المعنى" في "العلامة" الاعتباطية التي يخترعها عقل حسابيّ نجح في ترجمة بناه ومحتوياته في لغة تكنولوجية اصطناعية بقدر ما هي تفاعليّة. هذا الحدث الاستثنائي- الذي كُنّي بالثورة الصناعية الثانية- انقلب فجأة إلى تحدّ ميتافيزيقي أمام أيّ "لسان" طبيعي أو قومي تكلّمه البشر إلى حدّ اليوم: التحدّي الاصطناعي للعلامات بشكل يعد بإمكانية الاستغناء عن الحروف بعامة. ولأوّل مرّة أصبحنا نتخاطب بواسطة "لغات" ليست "ألسنًا" خاصة بهذا الشعب أو ذاك. هذا التفريق أو الانفصال بين "اللغة" (التواصلية) و"اللسان"(القومي) أخذ يهدّد الإنسان المعاصر بضروب شتّى من التفكيك لهويته اللغوية التي بنى عليها رؤيته للعالم المعيش إلى حدّ الآن. وإذا كان اللسان القومي لا يوجد إلاّ من خلال الناطقين به- فهو "كلام" أو لا يكون- فإنّ اللغة الاصطناعية تدين بكلّيتها إلى الكتابة، فهي "شفرة" أو لا تكون. ومتى ترجمنا هذا الانزياح من الحرف إلى العلامة الاعتباطية، ومن اللسان إلى اللغة، ومن الكلام إلى الكتابة، على مستوى تصوّر البشر لأنفسهم، وعلى مستوى أنماط الهوية التي يشكّلونها من خلال لسانهم القومي، إلى حدّ افتراض تماهٍ صار مزعجا أحيانا بين

لسان قوم وبين هويتهم- مثلا بين العرب والعربية، أو بين الألمان والألمانية، الخ...- فإنّنا سوف نجد أنفسنا أمام هذا التحدّي غير المسبوق: إلى أيّ مدى يمكننا أن نقول أنفسنا من دون "حروف" قومية بل فقط بواسطة "علامات اعتباطية" بلا أيّ انتماء هووي؟ وبعبارة أدقّ: إلى أيّ حدّ بمقدورنا أن "نقول" أنفسنا بشكل "معلوماتيّ"؟ هل "نحن" مجرد "علامات"؟ هل "نحن" مجرد "معلومات" اعتباطية حول "أنفسنا"؟ مجرد "أرقام" و"رسوم" و"نُظُم" و"تركيبات" بحيث يصدق علينا الترادف اللاتيني بين "العقل" و"الحساب" (ratio)؟ وتمّحي المسافة الأخلاقية بين "المعنى" و"العلامة"، بين "الذات" و"المعلومة"؟

ثمّة طرق من التفكير قد تساعدنا على فكّ هذا الإشكال. مثلا: أن نعيد التأريخ لمفهوم "العلامة" بحيث نعود به إلى مفترضاته الصامتة، كما فعل دريدا في كتابه الشهير "في الغراماتولوجيا". أو أن نتساءل: ما هو مآل كل تلك الأسئلة التي طرحها مفكّرو التحديث لدينا عن مستقبل اللغة العربية، مثل جبران أو طه حسين، في ضوء التحدّي المعلوماتي راهنا؟ أو أن نطمح حتى إلى مثل هذا التساؤل المتمرّد على أفق الحداثة برمّتها: هل يمكن أن نفكّ الارتباط اللغوي مع "الغرب" الحالي باعتباره "عصرا معلوماتيّاً" بما هو كذلك، وباعتبارنا "مختلفين" عنه "إيبستميّاً" كما يعدنا بذلك الفكر "الديكولونيالي" راهنا؟

بيد أنّ ما هو مزعج إلى حدّ الآن هو أنّ علاقتنا بعصر التكنولوجيا وبماهية التقنية لا تزال أداتيّة بحتة، ومن ثمّ نحن لم نخض إلى اليوم أيّ مناظرة عميقة مع العقل المعلوماتي بما هو كذلك. طبعاً، نحن جزء أخلاقي وتاريخي من الإنسانية "الحديثة" من جانب كوننا أعضاء أساسيين و"خاتمين" للنسب التوحيدي أو الإبراهيمي أو خاصة "الكتابي" للعقل "الحديث" (وهو حديث في معنى أنّه نتاج علمنة القيم المسيحية العميقة). والسؤال المخيف هو: هل التقنية المعلوماتية هي بالفعل مجرّد "أداة" من نوع جديد، وبالتالي أنّ على جميع اللغات أن "تحوسَب" أداتيّاً أي من دون أيّ مساس بجوهرها الخاص؟ أم أنّ المعلوماتيّة هي "عقل" بالدرجة الأولى، ومن ثمّ أنّها سوف تفرض علينا بالضرورة تغييرا جذريّا لطرق التفكير وأشكال الإدراك التي نؤثّث بها عالم الحياة في أفق الإنسانية الحالية؟ هل نحن نعاني من "مجرّد" تأخّر

(زماني) أو تخلّف (ثقافي) معلوماتي يمكن استدراكه بواسطة جلب "أداتيّ" للأجهزة فحسب أو بواسطة عمليات "برمجة" لأكثر ما يمكن من النصوص بالعربية على شبكة الإنترنيت أو من خلال "ترجمة" المواقع الالكترونية إلى لغة الضاد باعتبار الكمّ الهائل من المتكلّمين بها على مستوى العالم؟ أمّ أنّ ما يطلبه منّا العقل المعلوماتي الذي يتحكّم الآن في الشبكة العنكبوتية هو أمر آخر تماما؟

يجدر بنا أن نأخذ مثالا دقيقا هنا حتى نتبيّن جسامة المشكل الذي يطرحه دخول اللغة العربية في اشتباك بنيوي مع العقل المعلوماتي.

حتى تدخل اللغة العربية في التداول المعلوماتي العالمي يجب أن تتمّ ترجمة "حروفها" في "أرقام" أو أسماء رقمية في نطاق منوال رقمي عالمي يسمَّى "يونيكود" (Unicode)- الشفرة الموحّدة. والخطة هي: كلّ "حرف" يجب أن يقابله "رقم" أو اسم أو معرّف رقمي موحّد على شبكة الانترنيت بحيث يمكن أن يقع ترميز أيّ "نصّ" (بلغة قومية ما، مثل العربية) بواسطة شبكة من "الأرقام"، وذلك بهدف تداول وتبادل ذلك النصّ في الفضاء الرقمي، ومهما كان النظام البرنامجي المستعمل. وعلينا أن نلاحظ في نفس الآن المكوّنين الرئيسيين هنا وطريقة الارتباط بينهما: "الشفرة" من جهة، و"الوحدة" من جهة أخرى. هناك شفرة تنقل "حرفا" من لغة قومية إلى "محرف" رقمي يتميّز بمجموعة من الخصائص الشكلية التي تخضع لمعايير أو مقاييس معلوماتية بحتة. والقصد هو تأمين العلاقات الدلالية بين الحروف بواسطة علاقات رقمية لا تمسّ أبدا بالمضامين الدلالية أو التداولية التي تعبّر بها لغة قومية ما عن مقاصد المتكلم أو الكاتب. أمّا عن معنى "الوحدة" فهو لا يتعلق بالمضامين الدلالية للغة قومية معيّنة بل بقابلية استخدام معلوماتي "عالمي" لها بين مستعملين "عالميين" للحاسوب في أيّ مكان من الأرض.

ومن ثمّ فنحن أمام مشكلين غامضين يفترضان الطابع المزدوج لمنوال "الشفرة الموحدة" أو "اليونيكود": المشكل الأول هو: هل يؤثّر التشفير المعلوماتي (أي تحويل "الحروف" الطبيعية إلى "محارف" رقمية) على طبيعة اللغة القومية أو على مضامينها الدلالية؟ - والمشكل الثاني هو: إلى أيّ مدى يمكن للتوحيد الرقمي أن يؤمّن استعمالا "عالميا" للغة خاصة بشعب دون آخر؟

إنّ أوّل وأكبر سمة في هذا المنوال المعلوماتي الموحّد هو بلا ريب كونه قابلا للاستعمال العالمي للحروف الرقمية أو "المحارف" وبالتالي يمكن أن يدّعي صلاحية كونية. والعالمية تعني هنا أنّه يمكن إنتاج "النصوص" من خلال معالجتها معلوماتيّا وكأنّها قابلة للترجمة الرقميّة التي بإمكانها أن تؤمّن تداولا بلا حدود. كلّ حاسوب هو آلة ترجمة ضخمة تحوّل الحروف القومية إلى أرقام بلا أيّ مضمون قومي. وهكذا فإنّ ما يجعل لغة قومية ما قابلة للاستعمال المعلوماتي على الحاسوب هو أمر مختلف تماما وغريب تماما عن خصائصها النحوية أو الصرفية التي تتميّز بها من حيث هي لغة طبيعية. ومن ثمّ فإنّه لا معنى لأيّ تخرّص أنثروبولوجي على أيّ لغة قومية باتهامها بكونها لا تصلح لإنتاج العلم أو بأنّها لا تلائم التطوّر المعلوماتي للعلوم أو للثقافة "الغربية". بل إنّ عمل الحاسوب يقتضي وجود فجوة بنيوية بين الحروف القومية وبين المعرّفات أو المحارف الرقمية. وحدها هذه الفجوة تجعل عمل "الترجمة" المعلوماتية ممكنة. كلّ استعمال للحاسوب هو إجراء ترجميّ بحت يؤمّن العبور الشكلي في كل لحظة وفي كل إيماءة بين لغة قومية وبين ما يقابل هذه اللغة على مستوى معلوماتي دون أيّ يكون له أيّ مضمون قومي.

يمكن أن نجيب عن المشكلين السابقين كما يلي: إنّ التشفير المعلوماتي هو ترجمة بحتة، ومن ثمّ هو لا يؤثّر أبدا على طبيعة أيّ لغة قومية. كما أنّ التوحيد الرقمي للحروف القومية هو بالفعل يؤمّن استعمالا عالميّا لأيّ لغة خاصة. ومع ذلك فإنّ هاتين الإجابتين تفضيان إلى صعوبات جمّة على مستوى آخر.

تكمن الصعوبة الأولى في أنّ التشفير هو في واقع الأمر يترك اللغات على حالها "القومي"، ومن ثمّ فإنّ دخول أيّ لغة قومية في حيّز الاستعمال المعلوماتي هو ليس دليلا أبدا على أنّ تغيير عميقا قد حدث في تمثّل تلك اللغة لذاتها أو لعالمها الدلالي أو لسياستها التداولية. ثمّة ما يشبه الغربة المعلوماتية التي تصيب اللغات من خارج دون أن تلج أبدا إلى عالمها. وليس أكثر إساءة أخلاقية من معاملة لغة من خارج عالم المعنى الخاص بها: نعني كتابتها دون تكلّمها، مثلا، ولكن خاصة معاملتها وكأنّها مجموعة من المحارف الرقمية التي يمكن أن "تشير" (على مستوى سيميوطيقي) إلى أيّ حروف أو لغات قومية "أخرى". فالأرقام أو المعرّفات

الرقمية هي خالية من أيّ توقيع هوويّ. بل هي حيلة العقل الغربي في ترجمة لغات الشعوب الأخرى إلى "لغة" رقمية بلا أيّ مضمون "روحي". والسؤال هو: هل من "مصلحة" اللغة القومية أن تمرّ في الفضاء الرقمي دون أيّ تغيير في نواهّا الدلالية أم أنّ الترجمة المعلوماتية يمكن أن تجعل لغتنا "تقول" نفسها من جديد في أفق دلالي أو تداولي "آخر"، أكثر ثراءً رمزيّاً وأكثر نجاعة تواصليّة؟

كذلك توجد صعوبة موازية على مستوى ادّعاءات الكونية التي يحتوي عليها "توحيد" الشفرة المعلوماتية بشكل رقمي بحت. لا يكفي أن تُقال جملة لغوية ما بواسطة "شفرة موحّدة" أو منوال رقمي موحّد بين مستعملي الحاسوب أو على شبكة الأنترنيت حتى نضمن الطابع "الكوني" لما نقول. إنّ الاستعمال "الموحّد" لحماقة خاصة لا يجعل منها حكمة "كونية". إنّ الكونيّ ليس واحداً إلاّ عرضاً. وعلينا أن نسأل عندئذ: هل يقف ادّعاء العالمية في ثقافتنا عند حدّ الترجمة الرقمية إلى "لغة" حاسوبيّة بلا أيّ توقيع هوويّ إلاّ عرضاً؟

إنّ علاقة اللغة العربية (وأيّ لغة أخرى حتى الانجليزية نفسها) بالمنوال المعلوماتي هي علاقة "عرضيّة" تماما. وليس في هذا أيّ قدح في أصالتها الروحية. إنّ الصعوبة أكثر حدّة من الاختلاف الثقافي بين اللغات. بل هو ما يلي: لا يمكن ترجمة الحروف إلى مجرد أرقام، لأنّه لا يمكن ترجمة "عالم المعنى" في "الفضاء الرقمي". وإلى حدّ الآن لم يوجد شعب "رقمي". كل الشعوب هي إلى حدّ الآن شعوب ذات حروف قومية.

من أجل ذلك، على الأنترنيت لا يوجد عالم، بل فضاء هلاميّ بلا معنى. وإنّ أعمق أنواع الفعل الرمزي على الانترنيت هو "الاستعمال" بما هو كذلك. ونحن ربما كنّا أوّل كائنات استعماليّة بحتة، مدعوّة إلى العيش في عالم استعماليّ محض بلا أيّة أصالة. لقد تمّ تحويل علاقة البشر بأدواهم الرمزية إلى مجرّد علاقة إجرائية صرفة، ودخلنا في عصر الاستعمال البحت. ونحن نشعر بخيبة أمل كبيرة في ماهية العقل المعلوماتي من حيث علاقته باللغات القومية: كنّا نأمل أن تؤدّي الترجمة الرقمية للحروف القومية إلى إحداث تغيير عميق وخطير في بنى الكلام البشري بحيث قد يمكن لبعض اللغات أن تتمكّن من التحرّر من براثن النحو

التقليدي الذي قامت عليه. والنحو هو بنية استبداديّة لتصوّر جامد للغة في لحظة من تاريخها، لا غير. وعلينا أن نتساءل: ما هو مستقبل اللغات القومية بعامة؟ هل فعلا أنّ منوال "اليونيكود" هو مجرّد منظومة إجرائية لتوحيد الاستعمالات البشرية والاستخدامات الآلية لنفس الحروف أو نفس اللغات بين المشتركين في الانتماء أو في عالم الحياة الخاص بشعب ما، من دون أيّ مساس بمضامينها الدلالية والتداولية، أم هو يفتح في غموضه وصعوبته على عصر جديد من استعمال اللغات بين البشر قد يؤدّي في لحظة ما إلى اختراع لغة "كونية" لطالما حلم الفلاسفة بالعثور عليها منذ أن فكّر أفلاطون في التعبير عن "مثالات" العقل بواسطة "الأعداد"؟

24 §

يد الفلاسفة... مدخل إلى فلسفة لمسيّة

قال أرسطو: "يزعم أنكساغور أنّه إنّما بسبب أنّ الإنسان يملك يديْن هو أذكى الحيوانات. لكنّ المعقول هو أن نقول بالأحرى إنّ لديه يديْن لأنّه الأكثر ذكاء. وذلك أنّ اليد هي أداة؛ والحال أنّ الطبيعة هي، كما من شأن إنسان حكيم أن يفعل، إنّما تمنح دوماً كلّ عضو إلى من يكون قادرا على استعماله" (الفقرة 10 من كتابه **أجزاء الحيوان**)- هذه المفارقة التي صاغها يونانيّ من النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد لا تزال تلقي بكلكلها على كلّ استشكال فلسفي لدلالة اليد أو منزلتها في ترتيب معنى الإنسانيّة إلى حدّ هيدغر ودريدا.

لا يتعلق الأمر بمجرّد عراك حول الأولويّة، بل بقرار صعب إزاء علاقة اليد الإنسانية بالكينونة في العالم أو علاقة اليد بعالميّة العالم. افترض أرسطو أنّ الطبيعة لا تختار من الممكنات إلاّ ما هو أفضل: فمجرّد امتلاك الأيدي لا يجعل من البشر أكثر الحيوانات ذكاء، بل العكس: أنّ الذكاء هو الذي صنع الأيدي. وجد الإنسان نفسه مزوّدا بأداة مناسبة تماما لما يريد أن يفعله. وحسب أرسطو فإنّ اليد ليس مجرّد أداة بل هي "مجموعة من الأدوات" أو هي "أداة تقوم مقام أدوات كثيرة". اليد إذن بمثابة

مكافأة نالها الإنسان من الطبيعة كمقابل مناسب على كثرة الذكاء الذي يتمتع به دون سائر الحيوان: أنّه قادر على اكتساب أكبر عدد ممكن من التقنيات، واليد هي أكثر الأدوات نفعاً. وإذا كان الحيوان يتقن طريقة واحدة في الدفاع عن نفسه لا يمكنه استبدالها فإنّ البشر من خلال اليد يستطيع أن يتقن أنواعا لا حصر لها من الدفاع عن نفسه: يمكن لليد أن تكون "مخلباً، بُرثناً، قرناً، رمحاً، سيفاً..."، هي تستطيع أن تكون كلّ ذلك "لأنّها قادرة على الإمساك بكل شيء والقبض على كل شيء". ولذلك هي عضو يمكن أن يكون "واحدا أو مزدوجا أو متعددا".

هذا التصوّر الأداتي لليد سوف نجد صداه عند الفارابي. قال في الفصل 21 من كتاب **الآراء**: "والآلات منها مواصلة، ومنها مفارقة من ذلك، مثل الطبيب؛ فإنّ اليد آلة للطبيب، يعالج بها، والمبضع آلة يعالج بها... والمبضع آلة لا تفعل فعلها إلاّ بمواصلة الطبيب المستعمل له، واليد أشد مواصلة له من المبضع."- مع أنّ الفارابي يعمل في نطاق إشارات أرسطو عن اليد/ الأداة، فنحن نعثر هنا على خاطر فلسفي طريف: أنّ اليد آلة ولكن "مواصلة" للطبيب، على خلاف المبضع الذي هو آلة ولكن "مفارقة" له. هذا التمييز خطير لأنّه يشير بشكل خاطف إلى حدود التصوّر الأداتي لليد: أنّ اليد آلة ولكن مواصلة لنا أي محايثة للإنسان بما هو فاعل. انتبه الفارابي إلى أنّ اليد لئن كانت آلة كما ضبط ذلك أرسطو فهي آلة تواصل الإنسان ولا تفارقه أي هي تواصل عقل الإنسان ولا توجد بمعزل عنه مثل المبضع. ومن الطريف أنّ ابن سينا في موسوعة **القانون في الطب** اقترب من جهة أخرى من استشكال يحتوي هو الآخر على عنصر مجدّد. ففي الكتاب الرابع الذي خصصه للحديث عن "الزينة وأدويتها" أفرد فصلا عجيبا هو "فصل في تسمين عضو كاليد أو الرجل أو الشفة أو الأنف". اليد عضو يمكن تطبيبه وفقا لنوع من الزينة، أي وفقا لموقف جماليّ مخصوص. وهذا قدر مثير من الخروج من نطاق اليد/الآلة إلى أفق اليد/ الزينة. طبعا يمكن أن تكون الزينة أداتيّة؛ لكنّ طرح إمكانية "تسمين اليد" يعني إمكانية العمل على تحويل العضو الطبيعي إلى عضو جماليّ. والجمال ليس آلة. إنّه غاية ذاته كما سيقول كانط.

سوف يظلّ هذا الغموض في معنى اليد سائدا إلى حدود هيغل، مرورا بالفلسفة الحديثة (ديكارت)، حيث يحصل أوّل انفجار للمفهوم التقليدي لليد.

ففي الفقرة 196 من المقالة الرابعة من كتاب **مبادئ الفلسفة**، ذكر ديكارت قصّة فتاة قطعوا لها يدها لكنّهم أخفوا عنها هذا التشويه بواسطة ثياب معيّنة، ولكونها لا تعلم بأمر اليد المبتورة فهي قد واصلت الشعور بآلام تطرأ على تلك البقعة من الجسم التي لم تعد موجودة، في هذا الإصبع أو ذاك منها. لكن تفسير ديكارت ينطوي على طرافة خاصة، قال: "إنّ أعصاب يدها، والتي كانت تنتهي عندئذ في المرفق، هي كانت تتحرك فيها بنفس الطريقة التي كان يجب أن تكون عليها في السابق عند أطراف الأصابع من أجل أن تُحدث للنفس في الدماغ الشعورَ بهذه الآلام المشابهة. وهذا يبيّن بكل وضوح أنّ ألم اليد لم تشعر به النفس باعتبارها توجد في اليد، بل باعتبارها توجد في الدماغ".

في أفق نظرية النفس التقليدية لم يكن يمكن للفلسفة أن تنظر إلى كينونة اليد بما هي كذلك. ليس فقط "ألم اليد" بل حتى وجود اليد لم يكن حاسما في بلورة دلالتها الفلسفية. اليد ليس مكانا للنفس؛ ولذلك يفترض ديكارت أنّ شعور الفتاة ذات اليد المبتورة بألم في يدها المفقودة هو ناتج عن ألم النفس وليس عن ألم اليد. كأنْ يقول: اليد غير ضرورية كي نشعر بالألم في أيدينا. الألم يحدث في النفس، والنفس في مكان آخر.

ولكن هل كان للفيلسوف التقليدي يدٌ؟

لطالما شغل كانط أن يفرّق فلسفيّا بين اليد اليمنى واليد اليسرى. هل ذلك في طبيعة المكان في ذاته أم في موقف الملاحظ؟ ويقرّر بأنّ ما يجعل اليد يمنى أو يسرى هو مجرد علاقة بين الملاحظ والموضوع. كان مشكل كانط أن يجد تسويغا ترنسندنتاليّا لمفهوم اليد في أفق الذات. لم يكن يسائل نمط كينونة اليد بما هي كذلك. ولهذا ما أكثر ما أصاب الشاعر الفرنسي Charles Péguy في سخريته الرشيقة من فيلسوف الذات المتعالية: "الكانطية لها أيادٍ محضة، ولكن ليس لها أيادٍ [إمبيريقية]"[1]. محضة أي بلا خطيئة ولكن أيضا بمعنى أياد مجرّدة أو فارغة. قال بولس: "فأريد إذن أن يصلّي الرجال في كل مكان، رافعين أيادي طاهرة.." (الرسالة الأولى إلى تيموثاوس 2، 8). علينا أن نرى التورية على الانزياح بين

(1) « Le kantisme a les mains pures mais il n'a pas de mains ».

"المحض" (الموجود في عنوان كتاب كانط الأكبر "نقد العقل المحض"، و"الطـــاهر" (المتأتي من التعاليم المسيحية عن الطهارة). الطاهر/المحض إذن ليس له يد بشرية أي بالمعنى المسيحي "يد خطّاء" وبالمعنى الحديث "يد واقعية".

والأمر القطعي الكانطي في واحدة من صيغه الخمسة الـــواردة في **تأســـيس ميتافيزيقا الأخلاق** والتي تقول: "افعل على نحو بحيث أنت تعامل الإنسانية سواء في شخصك أو في شخص أيّ إنسان آخر دائما وفي نفس الوقت كأنّهـــا غايـــة وليس فقط كمجرّد وسيلة أبدا"- هذا الأمر اعتبره الشاعر الفرنسي بيغي غير قابل للتطبيق إلى حدّ المفارقة المشار إليها: أنّ الكانطية تخاطب كائنا يمكن أن تكون لـــه "يد محضة"، أي يمكن أن يكون له مفهوم (فلسفي، ترنسندنتالي، أخلاقي..) عـــن اليد، ولكن ليس له "يد" في عالم التجربة. قال بيغي: "ونحن، بأياديـــنا المتصـــلّبة، العجراء، الآثمة، نحن في بعض الأحيان لدينا أياد ممتلئة".

كان ينبغي انتظار هيغل حتى ينفجر التصوّر الفلسفي التقليدي لليد ويخـــرج تماما من نطاق اليد/ الأداة أو اليد/المبتورة، اليد/ خارج الـــنفس، إلى أفـــق اليـــد باعتبارها تعبيرا أو "تجلّيا" عن الروح. - ففـــي الفصـــل الخـــامس مـــن كتابـــه **فينومينولوجيا الروح** تعرّض هيغل بشكل تأمّلي إلى مسألة اليـــد، وفي الموضـــع الفلسفي الذي من شأنها: أي في نطاق "ملاحظة علاقة الوعي بالذات مع فعليّتـــه المباشرة"، وهو يعني بذلك في نطاق تعرّض فيه إلى مناقشة الأساس الفينومينولوجي لعلـــوم مـــن قبيـــل "علـــم الفراســـة" (Physionomik) و"علـــم فراســـة الجمجمة"(Schädellehre). ولكن كيف؟

ما ينبغي تسجيله أوّل الأمر هو أنّ المشكل قد انتقل مع هيغل من مســـتوى الآلة إلى مستوى العلامة. علينا أن نقرأ قسمات أو ملامح الجسد البشري كمـــا يقول نفسه من خلال وجهه أو من خلال جمجمته. لكنّ ذلك لا يعني أنّ الـــروح أي ميدان المعنى أو ميدان اللغة، هو ما يقوله "عظم" بشري. ما يعترض عليه هيغل هو أنّ اعتماد العلم الحديث للملاحظة مقياسا لمعرفة حقيقة البشر سوف يـــؤدّي إلى قول من قبيل: "هل تكون كينونة الروح إلاّ عظمـــاً" (.. dass *das Sein des Geistes ein Knochen ist*). لكنّ العظم ليس ذاتا.

في هذا السياق الدقيق يؤكّد هيغل على أنّ "خارج" الـروح لا يمكــن أن يجعل "باطن" الروح مرئيّا لنا إلاّ بوصفه "عضوا": "الفم الذي يتكلّم واليــد الــتي تعمل (die arbeitende Hand) والساقان". الفم واليد والساق هي لدى هيغــل "الأعضاء الفاعلة والمنجزة، التي في ذاتها **تمتلك النشاط بوصفه نشاطا** أو تمتلــك الباطن بما هو كذلك". والطريف هنا أنّ هيغل يضع اليد جنبا إلى جنــب لــيس فقط مع الفم بل مع اللغة والعمل أيضــا، وكــلّ ذلــك باعتبارهــا "تجلّيــات (Äusserungen) حيث لم يعد الفرد يحتفظ بذاته أو يمتلكها، بل يتــرك البــاطن يأتي خارج ذاته تماماً ويتخلى عنه إلى الغير." اليد تعبّر عن باطن الروح بأن تتركه يأتي إليها في شكل تعبير عن الذات بشكل خارج عنها. اليد لا توجــد خــارج النفس وبمعزل عنها كما رأى ديكارت، بل اليد هي تعبير يجسّد الــروح خــارج ذاتها.

وحسب هيغل فإنّ أعضاء الفم واليد والساق، أي اللغة والعمل، هــي تعبّــر "كثيرا جدّا" ولكن أيضا "قليلا جدّا" عن باطن الروح. "**كثيرا جــدّا** لأنّ البــاطن نفسه قد انبجس فيها فلم يعد من تقابل بينهما؛ وهي لا تمنح فقــط **تعــبيرا** عــن الباطن، بل الباطن نفسه مباشرةً؛ **وقليلا جدّا** لأنّ الباطن، في اللغة والعمل، هو قــد جعل من نفسه آخر، ومن ثم هو تخلى عن نفسه بــذلك إلى عنصــر التحــوّل..". وإنّ أكبر مكسب فلسفي هنا هو بيان هيغل لتلك "الدلالــة المزدوجــة، المتضــادة (die doppelte, entgegengesetzte Bedeutung)" لعمل اليــد: إمّــا أنّــه هــو "الفردية الباطنية وليس **عبارتها**" أو "من حيث هو أمر خارجي، هو فعليّة **حــرّة** إزاء الباطن".

هذا الالتباس، حيث أنّ العضو لا يوفّر التعبير المبحوث عنه، دفع هيغــل إلى نقل المشكل من "العمل" إلى "العلامة" (das Zeichen). هنا أمكن النظر إلى اليد ليس من جهة ما تفعله بل من جهة ما تشير إليه. هنا تصبح اليد مثل كوكبةٍ مــن النجوم، جملةً من خطوط الكفّ علينا قراءتها. وحسب هيغل فإنّ "خطوط اليــد **هذه**" هي شيء خارجي تماما بالنسبة إلى "قدر الإنسان المفرد" هل تكون حياتــه طويلة أم قصيرة.

قال: "إنّ اليد، بلا ريب، لا يظهر أنّها شيء خارجي إلى هذا الحدّ بالنسبة إلى القدر، بل هي، بالأحرى، تتعلّق به باعتباره شيئا باطنيّا.. ولكن أنّ اليد ينبغي أن تمثّل **'الذي في ذاته'** الخاص بالفرديّة بالنظر إلى قدرها، فإنّ ذلك من اليسير أن نراه، انطلاقا من أنّه إنّما هي، مباشرة بعد عضو الكلام، وكأفضل ما يكون، ما به يبلغ الإنسان إلى التجلّي والتحقيق. إنّها الصانع المفعم بالروح الذي يصنع سعادته؛ ويمكن للمرء أن يقول إنّ **كينونتها** هي ما **يفعله** الإنسان، إذْ فيها، من حيث هي العضو النشط لاستكماله لذاته، هو يكون حاضراً بوصفه من يهب الروح (Beseelender)، ولأنّه هو في الأصل قدره الخاص، هي إذن سوف تعبّر عن هذا 'الذي في ذاته'."

بين خطوط اليد والقدر ثمّة صلة ما ولكن ليس بشكل لاهوتي: إنّها تعبير عن "باطن" ذاتٍ ما، عن شيء ما يظلّ دوما دفينا "في ذاتها"، دون أن تقول شيئا محدّدا، أي شيئا "خارجيّا". ليست اليد مجرّد "عضو"؛ ما هو عضوي لا يقول شيئا. فالروح ليست عضوا. ولذلك فإنّ النظر إلى دلالة اليد في حدود كونها عضوا هو حصرها في علاقة يعتبرها هيغل علاقة خارجيّة فحسب: "حيث يسقط الباطن والخارج أحدهما خارج الآخر". لا يأتي باطن الذات إلى التعبير عن نفسه بوصفه عضوا، بل بوصفه نوعا من "التجلّي" الذي يشير إلى ما لا يمكن للوعي أن يراه. ما يميّز اليد هو كونها تقع في منطقة وسطى بين "العضو" و"الفعل": ما تكونه وما تفعله لا يلتقيان. ذلك بأنّ الأعضاء لا تستطيع حسب هيغل أن تكون "تعابير عن الباطن"(als *Ausdrücke* des Inneren)، إذ أنّ كل ما تفعله اليد هو مهدّد بأن يتحوّل إلى "واقعة" (eine Tat) حاصلة أو قائمة، أي إلى شيء "خارجيّ" بحت، مشتّت عنّا، وبالتالي يفقد علاقته بما هو باطني فينا. لا يتجلّى الإنسان ولا يتحقق إلاّ بقدر ما يحتمل قدره، أي شكل حياته باعتبارها قدرا خاصا. لكنّه لا يدخل في علاقة روحية مع قدره إلاّ بقدر ما يفعل وليس فقط يكون. ولذلك هو لا يستطيع أن يدخل في علاقة مع قدره الخاص إلاّ باستعمال يديه كأدوات كينونة. كل ما يفعله الإنسان هو من أجل استكمال كينونته، أي من أجل "الحضور" في قدره باعتباره "صانع" قدره أي واهب قدره "الروح" الذي من

شأنه. الإنسان هو قدره. ولكن ليس في معنى استلامه من أيّ "خارج" منفصل عنه. بل في معنى أنّه من يهب قدره التعبير المناسب عنه. التعبير يعني حسب هيغل أن نمنح حياة الروح لما نكونه وما نفعله باعتباره شيئا يعبّر عن باطن أنفسنا أو باعتباره شيئا فيه "يظهر" أو يتجلى ويتحقق باطن أنفسنا.

يقول: "إنّ **قسمات** (Züge) **اليد البسيطة**، إذن، وكذلك **نغمة** الصوت **وحجم** الصوت بوصفه التعيّن الفردي **للغة**،- وكذلك هذه اللغة نفسها، كما تأخذ عبر اليد وجودا أكثر ثباتاً ممّا تأخذه عبر الصوت، نعني **الكتابة** (*Schrift*)، وعلى الحقيقة في خصوصيتها باعتبارها **كتابة بخطّ اليد** (*Handschrift*)- كلّ ذلك هو تعبير عن الباطن، على نحو بحيث هو [تعبير]، من حيث هو الخارجيّة البسيطة (einfache)، هو يسلك إزاء **الخارجيّة المتكثّرة** (vielfache) **للفعل وللقدر**، باعتباره باطناً ضدّها."

لقد نقل هيغل مسألة اليد من نطاق العضوي إلى أفق الروحي. لم تعد اليد ما "هي" بل ما "تقوله". إنّ خطوط الكفّ جزء من خارطة روحية أوسع: تضمّ نغمة الصوت وحجمه، وهما بدورهما جزءان من خارطة أوسع: هي اللغة، ليست أيّ لغة، بل تلك اللغة التي كُتبت باليد، اللغة المكتوبة أو "المخطوطة"- كأنّ المخطوط (*Schrift*) هو رسم "بخطوط اليد"(*Handschrift*)، وكأنّ "حروف" اللغة هي "حروف" الروح. وفجأة تنزاح اليد من الخارجيّة البسيطة للأعضاء، كأشياء طبيعية، إلى الخارجيّة "المتكثّرة" للفعل (عمل اليد بشكل "غير عضوي") والقدر (تشكيل حياة الوعي بوصفها تجلّيا من تجلّيات الروح في العالم). وهكذا فإنّ ما هو "خارجي" لا يوجد في "الخارج" بالضرورة. إنّ اليد عضو خارجي لكنّ فعلها هو تعبير عن قدر ما. وبالتالي فإنّ الفعل اليدوي هو فعل روحي. ويفترض هيغل أنّ أرقى فعل لليد هو الكتابة: هي فقط تنقل "قسمات" اليد إلى مستوى "نغمة الصوت" البشري، وذلك من خلال اللغة بوصفها مقام تحويل ما هو باطني في أنفسنا إلى "تعبير" أي إلى خارجيّة "الفعل" التاريخي أو "القدر". كلّ كتابة تنطوي على قدر ما. وذلك أنّها تأخذ عبر اليد وجودا أكثر رسوخا من أيّ فعل عضوي. إنّه وجود اللغة. لغة "الفم" ولكن أيضا لغة "المكتوب" باعتباره "مخطوطاً" أي

كتابة باليد تنجح في توفير "التجلي" المناسب للروح الكلّي.

ليس ثمّة "باطن" مغلق على نفسه، بل فقط "طبيعة معيّنة" أو "خصوصيّة" (Eigentümlichkeit) معيّنة للفرد هي الأجدر بأن تكون "ماهية فعله وقدره"، ومن ثمّ فإنّ ما يتميّز به الفرد في "فمه ويده وصوته وكتابته اليدوية" هو تعبير عن ذلك الباطن، بحيث أنّ الفرد يملك بعدُ "**ظاهرته** وخارجيّته"- أي طريقته الخاصة في التعبير عن باطنه- وذلك قبل أن يأتي إلى التعبير عن "فعليّته داخل العالم"(seiner Wirklichkeit in der Welt). نحن لا نفعل في العالم إلاّ بعد أن نكون قد احتملنا قدرنا الخاص أي أظهرنا أو أخرجنا باطن أنفسنا كما تقوله طبيعتنا الخاصة في أفواهنا وأيدينا وأصواتنا وخطوطنا. يوجد الفرد في جسمه قبل أن يكون في عالمه. والرائع في لغة هيغل أنّه يجمع بشكل لطيف في لفظة "Äusserung" بين "التجلّي" أو التعبير عمّا هو باطن و"التخريج" لما هو غير مرئيّ في ما هو مرئيّ: قسمات اليد (أو الوجه أو الصوت..) هي "تجلّ" روحيّ أو "التعبير الخارجي" عن باطن أنفسنا دون أن نراه. هذا الجانب غير المرئي يتمثّل في أنّه لا يمكننا أن نفصل بين ما هو "تعبيري" عمّا هو "خارجيّ" في خطوط أيدينا، مثلا. ولهذا السبب يصوغ هيغل هذه الجملة التي لا تخلو من مفارقة:

"هذه القسمات وحركتها هي طبقا لمفهومها العملُ المحفوظ، الباقي لدى الفرد، وحسب علاقته بالعمل الفعليّ، هي المراقبة والملاحظة الخاصة له، **التجلّي** بوصفه **تفكّرا في** التجلّي الفعلي".

اليد هي في نفس الوقت ودونما انفصال عضو "خارجي" و"تعبير" عن شخصيتنا العميقة. كذا نفس الأمر مع الصوت والخطّ. ما هو "خارجي" ليس خارجيّا فقط. بل هو "ظاهرة" أي نمط ظهور ما هو باطني في أنفسنا، وليس ذلك غير شكل الروح الذي يسكن عالماً ثقافيّا ما. ولا نعبّر عن أنفسنا إلاّ بقدر ما ننتمي إليه. يد الفلاسفة هي تفكّرٌ في يد العالم الذي ينتمون إليه.

§ 25

أومبيرتو إيكو أو السخرية ما بعد الحديثة

"هي تتنبّأ بما سيكتبه آخرون فعليّا، في وقت لاحق. تلك هي رسالة الصورة الساخرة"[1]. قال. هي سخرية تقع على الجهة المقابلة لنا. على جهة اللغة. وهي تنطلق من "الحق في التسلية" بوصفه حقّا إضافيّا بمعنى أساسي: أي يبرّرها إمكان يثوي في طبيعة البشر بعامة، إلاّ أنّهم لا يستعملونه إلاّ نادرا. ندرة أخلاقية غير مبررة تقريبا. وما يقترحه الفيلسوف والساخر الإيطالي الشهير إمبرتو إيكو هو أن نراجع فكرة ديكارت عن طبيعة الإنسان: إنّ الشيء الأعدل توزيعا بين الناس ليس الحس السليم، كما قالت الأزمنة الحديثة من بعده، بل "الحماقة" (ص 8). إنّ مفهوم السخرية إنّما يدين بصلاحيته الفلسفية إذن إلى الحماقة، وليس إلى أيّ امتياز آخر. ولا يتردد إيكو في تقديم ما يكتبه عن الحياة الحديثة بوصفه "مساهمة في تحليل الحماقة"(نفسه) ليس أكثر. وربما ينتهي الأمر إلى نوع من ترجمة الحماقة إلى لغات أخرى في شكل "إحالات نصّية" تمكّننا من "استعادة الطريقة التي يتكلّم الناس بها" (ص 9) فعليّا، وليس كما يجب أن يفعلوا باسم هذا المثل الأعلى أو ذاك.

لو تخيّلنا مثلا أنّنا أصبحنا "كوكبيّين" أو "فضائيين" وأنّنا صرنا نتحدّث عن وجود الإنسانية التي نعرفها على الأرض في صيغة الماضي، إذن لتغيّر أفق الخطاب إلى درجة أنّنا سوف نتعامل مع عامل "الحماقة" وكأنّه معطى ثقافي أو تمييز ميتافيزيقي لنوع من المخلوقات التي تشبهنا دون أن تتماهى معنا. من أجل قيس مسافة الحماقة على كوكب الأرض لابدّ من أناس يتحدّثون انطلاقا من المستقبل الكوكبي وليس البشري. ويفتتح إيكو كتابه بجملة من المراسلات بين سكّان

---

(1) أمبرتو إيكو، **كيفية السفر مع سلمون. معارضات ومستعارات جديدة**. ترجمة حسين عمر (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 7.
تنبيه: كلّ الإحالات اللاحقة سوف ترد في صلب النصّ.

كوكبيين على مدى مجرّتنا تتحدّث عن شؤون حياة تقع خارج مدار عقولنا الحديثة وتحكم علينا سلفا بنوع من الحماقة ما بعد الإنسانية. كوكبيّون "توالدوا عذريّا" (ص 15) "متساوون أمام الرحم العظيم بغضّ النظر عن شكلهم أو عدد حراشفهم أو أذرعهم أو حالتهم الفيزيائية (صلبة كانت أم سائلة أم غازية)" (ص 16). الكوكبيّ لا يتزوّج مثلنا، والمساواة بين الكوكبيين ليست عمودية. وتعطيل علاقة الزواج تخرج الكوكبي من أفق البشر، وتجعله كائنا معفى من قصص التكوين التوراتية، والتي أعطت شكلا أخلاقيا مخصوصا لمعنى الذات الذي نعرفه. والمساواة بين الكوكبيين ليست أمام الأب أو الملك أو الإله، بل أمام الرحم العظيم، أمام الكون. إنّها مساواة أمام الإمكان، وليس أمام صورة ما عن أنفسنا. بغض النظر عن الشكل (البشري) أو عدد الحراشف (العضوية) أو حالة المادة (الفيزيائية) هناك نوع من الانتماء الكوكبي الفارغ من الأحكام المسبقة حول من نكون. ولذلك فإنّ الحروب بين الكوكبيين هي حروب بحتة أي ينبغي أن تكون خالية من أيّ ذاكرة حزينة. اعتقد الكوكبيون جميعا "أنّه فأل خير أن تدين السيطرة على الكون [بوجودها] لشعوب سبق وتعرضت في كوكبها الخاص لأشكال قاسية من التمييز العنصري" (ص 17). مفهوم السيطرة على الكون اخترعته شعوب مجروحة بشكل أصلي، في تصوّرها العميق لهويتها. وعليها أن تتحلّى بقدر من القساوة الأساسية حتى تطمئن على مستقبلها الكوكبي. وحسب تحليل الكوكبيين في القرون التي تلت وجود الإنسانية على الأرض، تبيّن أنّ ما وقع للبشر في القرن العشرين إنّما "يُعزى بالضبط إلى المغالاة في السلام" (ص 19). لكنّ ما هو مزعج بالنسبة إلى الكوكبيين هو كونهم يعيشون في "كواكب متحدة تعاني من حقيقة كونها كيانا دوليا بلا حدود، وبالتالي بلا أعداء محتملين، محكوما عليه بالسلام الدائم" (ص 22). لكنّ السلام قد حوّل الكون إلى جملة من "الملاعب الفضائية" حيث تغيّر معنى الموت وتحوّلت آداب العداوة التي تصاحبه. إنّ نمط الكينونة في المجرّة هو "مواجهة دموية"، "مدعومة بالصداقة وروح التعاون والاستهانة بالمخاطر"، لا مثيل لها في تاريخ الإنسانية حيث أنّ "شبّانا من كل الأعراق والمراتب الاجتماعية يموتون والابتسامة تعلو شفاههم، دون أيّ حقد

على 'العدو' الذي يُعرف كصديق وكأخ أوقعته القرعة، لأتفه الأسباب، ليقاتل في معسكر الخصم" (ص 23).

إنّ الكتابة الساخرة تشبه العودة المفاجئة من مراسلات العالم الكوكبي إلى تحليل الحماقة اليومية للبشر. حيث يوجد بشر عليهم أن يتقنوا فنونا شتّى من المهارات الحمقاء حتى يسعدوا بوجودهم على الأرض. مثلا أن يتعلّموا "كيفية السفر مع سَلْمون" (ص 49)، حيث تكتشف أنّ حاسب ثلاجات النزل هي تقنية إعلامية جدّا لبرمجة "الاستهلاك البشري" دون أن يعلم المعني بالأمر أنّ تفريغ الثلاجة لوضع أيّ شيء شخصي هو بمثابة استهلاك قانوني له، ومن ثمّ أنّ الأكل ليس عملا جسديّا. أو "كيفية إسقاط حقيبة ذات عجلات" (ص 52)، حيث أنّ تطوّر شكل الحقائب وجودتها هو في الحقيقة يدين بنفسه إلى حماقة الإنسان العادي: الذي عليه أن يجرّب أخطاء "المصانع العالمية الفائقة" وأن "يدفع الأموال لقاء أخطاء مصمّمي الحقائب" (ص 53)، ومن ثمّ أنّ جودة التقنية هي حماقة تمّ إصلاحها بأخطاء بشرية. أو "كيفية تناول الطعام في الطائرة" (ص 55) حيث يكون عليك أن تتناول "بازيلاء لا يمكن الإمساك بها"، لاسيّما "عندما ينصح القبطان الركاب بربط الأحزمة" (ص 56)، حيث يسخر المكان من الزمان ويتحول السفر إلى تمرين على الإعاقة. أو "كيفية استعمال تلك الفناجين الرديئة" (ص 58) في النزل، حيث يكون عليك أن تتعلّم كيف تشرب قهوة اللافاسا "في إناء ذي منقار عريض جدّا- طراز البجع المشوّه- وغطاء كثير الحركة، مدروس بحيث ينزلق فورا إلى الأسفل، حالما نميل الإناء" (ص 59)، وحيث تسخر الضيافة من نفسها ولا يمكنك إيجاد تفسير لهذا المأزق إلاّ إذا استطعت تجنيد مدرسة ماربورغ حيث صوت هيدغر لا يزال مسموعا. أو "كيفية استخدام سائق سيارة أجرة" (ص 60)، حيث ينبغي عليك أن تضع مصيرك بين يدي سائق غريب يركض بك في شوارع بلا أسماء نحو وجهة لا تعرفها. أو "كيفية تجاوز الجمارك" (ص 64)، حيث يمكن لأحدهم أن يزعم أنّه "ألقى قنبلتين أو ثلاث على القطارات السريعة لغايات إيديولوجية وأن يعتبر نفسه سجينا سياسيا، وفي الحال يخصّصون له غرفة شخصية في مركز الرفاهية في الفندق الكبير لجزر بوروميه" (ص 66)، ومن ثمّ أنّ السلامة هي مفهوم سياسي، وليس

تصريحا على الشرف. أو "كيفية السفر بالقطارات الأمريكية" (ص 66)، حيث تقدّم لك "صورة لما يمكن أن تكون عليه الأرض بعد حرب نووية" (ص 67) وكيف أنّ الشعار الأخير بالنسبة إلى اللبراليين ليس تأخّر القطارات الساعات الطوال بل "ضرورة أن يكون الأمر صحيحا من الناحية السياسية (لا ينبغي للغة أن تعرّف بالفوارق)" (ص 68) بين الأغنياء والفقراء، ومن ثمّ أنّ المساواة اللبرالية هي تقنية احترام بحتة وليس مقابلا مناسبا للمواطنة. أو "كيفية استبدال رخصة قيادة مسروقة" (ص 85)، حيث تكتشف فجأة أنّك غير موجود في سجلاّت بلادك المعتمدة أو أنّ عليك أن تبذل جهودا وإثباتات ضخمة ومعقّدة كي تعثر على ورقة نحيلة في أرشيف ما يثبت أنّك أنت وليس شخصا آخر. أو "كيفية القيام بجرد لموجودات" (ص 93)، حيث تكتشف أنّ البيروقراطية تقتضي أن يؤدّي جرد الأموال المنقولة إلى سجن مدير مؤسسة جامعية بسبب التصرف في اعتمادات مخصّصة لورق المراحيض. أو "كيفية قول الحقيقة ولا شيء سوى الحقيقة" (ص 99)، حيث تشبه إرشادات الحياة إرشادات عبوة صيدلانية في باب مضادات الاستطباب والتي تفيد بأنّ المستحضر قد يسبّب عند البعض كلّ الأمراض التي تعرفها، بحيث يتحوّل اقتناؤها إلى مجازفة تشبه تجريب الموت. أو "كيفية وضع نقط وقوف" (ص 108)، حيث تتعلّم الفرق بين الكاتب و"اللاّكاتب": إنّ "الكاتب هو ذلك الذي قرّر أن يوصل اللغة إلى ما وراء حدودها"(نفسه)، ولذلك هو يضع النقط حيث يتنفّس النصّ. أمّا اللاّكاتب فيضعها حيث يقطّع الجملة إلى أنفاس متنافرة، إذْ يقف وكأنّه يطلب الإذن: "كان هائجا... مثل ثور" (نفسه). "يكتب الكاتب لنظرائه، بينما اللاّكاتب يكتب لخادمته أو لرئيس دائرته، وهو يخشى (غالبا) ألاّ يتفهّم هؤلاء جسارته أو ألاّ يغفروها له، فيستخدم نقط الوقوف كإجازة مرور: إنّه يريد القيام بالثورة، ولكن بإذن من المارشالية" (ص 109). ومن ثمّ ينطوي وضع النقط في نصّ ما على آداب حرية يندر أن يتحلّى بها إلاّ الكاتب الحقيقي: إنّه ذاك الذي لا يستلف حركته من أيّ نشيد رسمي.

كلّ هذه المهارات ما بعد الحديثة هي حمقاء لكنّها تشكّل نمط الكينونة الأساسي أو الرسمي بالنسبة إلى قدر هائل من الناس. وحين تريد أن تقنع أحدا

بأنّك لا تبالي بكلّ هذه التدقيقات باعتبارها لا تشكّل أيّة أهمّية بالنسبة إلى رأيك في العالم أو في نفسك، هو إمّا سوف يخرجك من دائرة الحس السليم أو سوف يواصل سرد حكايته وكأنّها جزء من هويتك. "ليس ذلك لأنّه يسخر تماما من حقيقة كوني لا أبالي أبدا، وإنما لأنه لا يدرك بأنه يمكن لشخص ما ألاّ يكترث أبدا" (صص 124-125). بين السخرية وعدم الاكتراث صلة ملتبسة: لا يمكن السخرية ممّا لا يكترث لنا.

ويفترض إيكو أنّنا دخلنا بذلك عصر "العيش في مجتمع الفرجة" (ص 126). ومن أجل استجلاء هذا التحوّل المثير في نمط الحياة المعاصرة يتمثّل إيكو بحالة حضارة شعب "البونغا" الذي يعيش في جزر سفالبارد (التي تقع في النرويج). يقول: "البونغا هم، تقريبا، مثلنا، عدا أنهم ميالون بشكل غريب إلى شمولية الإعلام، ويجهلون فن الافتراض والمضمر" (ص 126). لا يتكلّم أحدهم إلاّ ويبدأ كلامه قائلا: "انتباه، سأتكلّم وسأستخدم كلمات": يكتبون "بيت" على كل بيت، و"باب" على كل باب، وإذا تكلّموا سمّوا الأشياء "هذه هي الطاولة وهذه هي الكراسي" (نفسه). إنّهم "يعيشون في شعيرة المشهد، ولذلك هم يحيلون كلّ شيء مشهدا، حتى المضمر" (ص 128). حين يتمّ سحب المضمر من كلامنا تتحوّل الأشياء إلى كائنات خرساء تحتاج في كل مرة إلى تذكيرها بنفسها. إنّ ثقافة المشهد تنفر من أيّ مضمر، ولذلك لا أحد يملك عمقاً يخصّه. ولذلك فإنّ شعب البونغا يصفّق في المآتم: "لئلاّ يشعروا بأنّهم ظلال بين الظلال، ليتيقنوا بأنهم أحياء وحقيقيون" (ص 129). الأسماء والحركات هي مشاهد أو كائنات مرآويّة تحتاجها ثقافة طردت المضمر من افقها وتحوّلت إلى سياسة سطوح معمّمة.

لا تعني السخرية من مجتمع الفرجة سخرية من شعب البونغا. بل القصد هو التأكيد على أنّهم الجزء البريء من تحليل الحماقة الإنسانية. لاسيّما وأنّ القوانين الحديثة قد صارت تقنّن حقّ الناس في السخرية من بعضهم البعض. ويسأل إيكو متفلسفا: "ما هو جوهر المسرح الهزلي في حضارة قررت أن تتأسس على احترام الاختلاف؟" (ص 130). كان الأسلاف يتمتعون بامتياز هزلي صرنا نعتبره ينطوي على نظرة "دونية" للبشر: إنّه "تقليدُ منبوذٍ مسالم"(نفسه)، كالسخرية من الكسيح

أو الأعمى. كانت العاهة في جسد أحدهم أو في عقله تكفي لتحويله إلى جزء من نمط السخرية في مجتمع ما. لكنّ حق الاختلاف حرّر الناس من عاهاتهم وأخرجهم من خانة الهزل. "من المستحيل خلق صورة كاريكاتورية للساذج، فذلك قد يكون مناهضا للديمقراطية" (ص 131). بيد أنّ إيكو يذكّرنا بحقيقة أخلاقية مثيرة: "أنّ المجموعات التي تشعر بأنها قوية هي التي تتجرأ، تقليديا، على الهزء من ذاتها"(نفسه). كيف نربط بشكل مناسب بين حق التسلية للبشرية المعاصرة وبين احترام الاختلاف؟ - اقتراح إيكو هو: أنّ السخرية من الذات علامة على السلطة. ومن هنا حدث انقلاب عجيب في نموذج السخرية: إنّ الممثّل الهزلي قد سرق شخصية المعتوه وحوّلها إلى نجم سعيد "بإبراز عتهه الخاص" (ص 132). إنّ المشكل هو شرعنة السخرية دون المساس بحق الاختلاف، نعني كيف نجمع جمعا مشروعا بين الديمقراطية والضحك؟ إنّ الحل يكمن في الفرجة أو في ثقافة المشهد: حين يتمّ تحويل الضحك إلى مشهد، يكفّ عن أن يسيء إلى أحد. ويعتقد إيكو أنّ بهجة الأبله هي وحدها التي تبرّر الضحك منه بلا ندم. إنّ الأبله المتطوّع هو الذي شرّع لديمقراطية الضحك. وهكذا تمّ حفظ الحق في السخرية من أنفسنا بوصفه في قراره نوعا محمودا أو صحّيا من الاختلاف.

VI

26 §

هندُ الفلاسفة... أو كيف نرفع حجاب المايا؟

حكى الشاعر الألماني هينريش هاين (ت. 1856)، ذات مرة قائلا: بالأمس كان البرتغاليون والهولنديون والانجليز يعودون بكنوز الهند على سفنهم بينما ظلّ الألمان متفرّجين؛ أمّا اليوم، وهو يعني النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، فإنّ كتّاباً مثل شليغل وهومبلوت وآخرين هم، على حدّ قوله، "ملاّحونا الأشدّاء نحو بلدان الهند الشرقية. وإنّ بون وميونيخ سوف تكونان مستودعاتنا الفكرية." ربّما ما أرّخ إليه الشاعر هو تغيّر طبيعة العلاقة الأوروبية مع الهند: من الجغرافيا إلى العقل. وليس ذلك غير بروز النزعة الرومانسية باعتبارها مقام الروح في أفق الألمان. ولأوّل مرة تجرّأ تقليد ألمانيّ صريح وضخم، يذهب من هردر إلى شوبنهاور ونيتشه، مرورا بفلاسفة من قبيل فيشته وشيلنغ وهيغل وشلايرماخر، أو شعراء من حجم غوته وشلّر ونوفاليس، تجرّأ على كسر القرار الكلاسيكي الذي أسّست عليه أوروبا الجديدة "حداثتها": ذاك الذي يحصر أصل النهضة الأوروبية في اليونان والرومان. وفي نطاق توتّر عميق بين الشعور الصوفي العريق لدى الألمان منذ المعلّم إيكهارت (ت. 1328) وبين نزعة التناسق الصارم للثقافة الكلاسيكية اللاتينية، حيث انحسر الفرنسيون والانجليز، تولّدت الروح الرومانسية الألمانية ووجدت طريقها إلى الهند: بلاد كلّ ما هو "أصلي" من أديان وأعراق وآداب وفلسفات وتصوّف. قال فريدريك شليغل: "كلّ شيء، أجل، كلّ شيء من دون استثناء إنّما يستمدّ أصله من الهند".

لكنّ تلفّت الفلاسفة والشعراء الرومانسيين الألمان نحو الهند إنّما كان أكثر تعقيدا من مجرّد فضول بعض الشعوب على أخرى. يقول كارل يونغ (ت. 1961)

عن أحد المستشرقين الذين اهتمّوا بالهند (وهو يقصد Anquetil-Duperron): "لقد قام بإدخال الروح الشرقية في الغرب، أمّا تأثير ذلك علينا فهو أمرٌ نحن لا نزال غير قادرين على تقديره. وعلينا فقط ألاّ نهوّن من شأنه." وحسب يونغ ليس من الصدفة أبدا أن يتمّ ذلك في لحظة اندلاع الثورة الفرنسية. ولا ننس أبدا أنّه حين جاء الإسكندر الأكبر غازيا للهند، و"الغرب" الأوروبي يبحث عن تاريخ لذاته، كانت الهند قد أكملت طورا مديدا من عمر العالم. هل ساهم هذا التفاوت في التوقيت الميتافيزيقي بين الهند والغرب في تحديد طبيعة اللقاء بينهما؟ وما دور الفلاسفة الألمان في ذلك؟

يقول أموري دي ريانكور في كتابه **روح الهند**[1]: "إنّ ما لم يستطع الغرب أن يفهمه هو أنّ الهند، مثلها مثل الصين، هي منذ زمن طويل قد تجاوزت نقطة التطوّر التاريخي التي بلغتها أوروبا وأمريكا في القرنين التاسع عشر والعشرين."[2]

إنّ عادة الغرب أن ينظر إلى الثقافات "الأخرى" وكأنّها صيغة منقوصة من "ذاته"، وليس باعتبارها كيانات "مكتملة" في ذاتها. وكان كانط وهيغل قد ضبطاَ الصياغة الفلسفية النموذجية عن هذا التصوّر، والتي تحوّلت إلى ضرب من الحسّ المشترك عند الغربيين: إنّهم **شعوب الذاتيّة** بحصر المعنى. وكلّ شعب لم يبن هويته على "كوجيطو" معيّن هو يمشي "خارج" التاريخ.

ولذلك فإنّ ما سوف نصرف جهدنا إليه في هذه المقالة هو أمر آخر: لماذا فشلت الرؤية الرومانسية في تعويض الأصل الروحي للغرب (أي الأصل اليوناني-المسيحي) بالأصل الهندي؟ ما الذي منع الغرب من "التبنّي" الميتافيزيقي للهند باعتباره نموذجا للوعي الإنساني الكوني؟ خاصة وأنّ الغرب ليس له مع الهند أيّة "حروب هووية" من قبيل "الحروب الصليبية" مع المسلمين أو من نوع الثأر اللاهوتي من اليهود صَلَبة المسيح؟ هل فعلاً يتعلق الأمر بما سمّاه أحد المتفلسفة

---

(1) Amaury de Riencourt, *L'âme de l'Inde* (The Soul of India), (Paris: Julliard / L'Age d'Homme, 1985).

(2) Ibid. p. 8.

الفرنسيين المعاصرين: "نسيان الهند"[1]؟ في تصادٍ لا تخطئه الأذن الفلسفية مع أطروحة هيدغر عن "نسيان الكينونة"؟

لم يكن الهنود بالنسبة إلى كانط غير شعب "غير أوروبي" تماما، وبهذا المعنى هو "غير مسيحي" تماما، بل هو لا يشبه حتى "المحمّديين" أو هو عكسهم. قال كانط في أحد هوامش كتابه المثير **الدين في حدود مجرّد العقل**: ""فعند **الهنود** ليس البشر شيئا آخر غير أرواح (تسمّى ديفاس Dewas) حبيسة في أجسام حيوانية عقاباً لها على جريمة سابقة"، ويقول: "إنّ **دين محمّد** (*der Mohammedanism*) إنّما هو يتميّز **بالكبرياء**، إذ بدلاً من المعجزات، هو قد وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عبادته كلّها من نوع شجاع. أمّا المعتقد **الهندي** فهو يمنح أتباعه طابع **عدم الشجاعة** (*Kleinmütigkeit*) لأسباب مناقضة تماما لتلك التي ذكرناها للتوّ." - ظلّت الهند نوعا صارخا من المحال الأخلاقي بالنسبة إلى كانط: إنّها تمثّل ثقافة تقع خارج مقاييس الرجل المسيحي.

لكنّ هذه النظرة سرعان ما سوف تنقلب انقلابا حادّا مع مجيء الحركة الرومانسية، حيث صار مهمّة نظرية قائمة بنفسها أن يتمّ تزيل الهند منزلة فلسفية تخصّها. لقد بدأت الهند -لبعض الوقت- تنافس اليونان في لعب دور سرديّ نموذجيّ بالنسبة إلى المبدعين، ومن ثمّ بالنسبة إلى تمثّل الغربيين لهويتهم العميقة، إمّا سلباً أو إيجاباً.

مع هيغل صار الشرق بعامة عيباً تأمّلياً: كلّ ما هو "شرقي" هو "غير مبالٍ ذاتيّاً" أو هو يجهل مبدأ الذاتيّة. وبهذا المعنى كان أقصى اتّهام فلسفيّ يمكن رفعه ضدّ سبينوزا هو كونه سقط في "بانثيوسيّة" الشرقيين، حيث لا "ذاتيّة" للطبيعة بل هي جوهر محض، عمى ميتافيزيقي نائم فوق كلّ روح متناه. وبهذا المعنى أتى هيغل إلى وصف "مطلق" شيلنغ، أي معرفة "الواحد" حيث يكون الكلّ مساوياً للكلّ، بأنّه أشبه شيء بـ "الليل حيث يكون كلّ البقر أسودا" كما يقول تصدير **فينومينولوجيا الروح**.

(1) Roger-Pol Droit, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique* (Paris: Seuil, 2004).

فجأة صار الهند تحدّيا رومانسيّا لا يمكن تفاديه: فهو إمّا همة تأمّلية أو هو مصدر إلهام استثنائي. همة ملقاة في وجه شيلنغ ومصدر إلهام يفتخر به شوبنهاور.

ففي رسالة بتاريخ 18 / 12/ 1806 يقول شيلنغ: "إنّ ترميم الوحدة بين الشرق والغرب هو المشكل الأكبر الذي يعمل روح العالم الآن على حلّه. إذْ ماذا هي أوروبا إنْ لم تكن الغصن العقيم في ذاته الذي يدين بكلّ شيء إلى تطعيمات شرقية ولا يمكنه أن يكتمل إلاّ بفضلها؟.. إنّ ما ينبغي فعله هو إعادة التواصل الحرّ والمفتوح مع الشرق". وهذا المعنى كان شيلنغ يشيد بأهمّية البحث في الأصل الشرقي للمنحى الصوفي لدى اليونان.

بل أكثر من ذلك: ففي الدرس السابع من مؤلّفه **فلسفة الميثولوجيا**[1] يذهب شيلنغ (منطلقا في ذلك من ملاحظات أ. و. شليغل وو. فون هومبولت) إلى حدّ اختراع نسب فيلولوجي مطمور بين كلمة "المايا"(Mâyâ) السحرية في ثقافة الهند وبين اللفظة الألمانية "Mögen"(القدرة، الاستطاعة)، بحيث يخلص إلى أنّ "المايا" الهندية إنّما تعني شيئا من قبيل "الإمكان" (Möglichkeit) و"السلطان" (Macht) و"القدرة" (Mögen)، وكلّ ذلك يجتمع في معنى "*magia*"، أي "السحر"[2].

لكنّ "شرق" شيلنغ في **فلسفة الميثولوجيا** التي طوّرها كمفتاح لقراءة تاريخ العالم هو لا ينحصر بالضرورة في الهند: إنّ مصر القديمة هي عنده أهمّ دلالة تأمّلية من الهند[3]. وضدّ "الهوس الرومانسي بالهند"[4] يتساءل شيلنغ مستنكرا في الدرس العشرين من هذا المؤلّف: "أيّ معنى لأن نتخيّل الهند باعتبارها الموطن الأصلي للثقافة وللأفكار الدينية ومن ثمّ لكلّ الميثولوجيا؟"[5]

(1) F.-W. Schelling, *Philosophie de la mythologie*. Traduit de l'allemand par Alain Pernet (Grenoble: Editions Jerome Millon, 1994).

(2) Ibid. p. 99.

(3) François Chenet, « Schelling et l'Orient », in: F.-W. Schelling, *Philosophie de la mythologie*. Ibid. p. 473.

(4) Ibid. « indomanie romantique ».

(5) Ibid.

في الدرس الرابع والعشرين من كتابه **فلسفة الميثولوجيا**، نحن نعثر على إجابة تأمّلية مفصّلة عن تصوّر شيلنغ لمنزلة الهند في تاريخ روح العالم. - هو يقـرّ أوّلا بأنّه لا وجود إلاّ لثلاث ميثولوجيات هي علـى التـوالي المصـرية ثمّ الهنديـة ثمّ اليونانية[1]. وإنّه في ضوء مقارنة داخلية مع ما هو مصري وما هو يونـاني إنّمـا يمكننا أن ننفذ إلى ما هو هندي.

يقول شيلنغ: "ثمّة شيءٌ موحش (unheimlich) وشبحيّ (geisterhaft) في الكينونة الهنديّة برمّتها، كما في الآلهة الهنديّة. إنّ الطابع المادّي للميثولوجيا إنّمـا يمّحي في عين الوعي الهندي، تماما مثلما أنّ الهنديَّ نفسه هو **نفـسٌ** أكثـر منـه جسداً... إنّ الهنديّ هو بالأخصّ نفسٌ، فإنّ جسده لا يضمحلّ فقط مع حكمـه الأخلاقي، بل إنّ تبعيّته الماديّة حتّى تجاه جسده هي أقلّ ما تكون. لا أحد يأخـذ الموت أو يتقبّله بهذا القدر من الاستخفاف (Leichtigkeit) مثـل الهنـديّ.. إنّ النفس تصعد هنا كما على السطح؛ و لم يعد الجسد بالفعل سوى مظهـر فقـط، وهو لا يطفو إلاّ مثل حلم في وعي الهنديّ. وما يقرّه الهنديّ في فلسفته، مـن أنّ العالم المحسوس هو وهمٌ وظاهرة انتقالية، إنّما يترجم نفسـه عليـه، في مظهـره الخارجي، الفيزيائي. إنّ الجسد بالنسبة إليه هو مثل لاشيء (wie nichts)، ما هو سوى أداة طيّعة، يفعل بها ما يشاء."[2]

علينا أن نقرأ هذا المقطع باعتباره طريقة فلسـفية متواريـة في ردّ التهمـة الرومانسية التي تتعلق بالعلاقة مع التراث الهندي. وقد بذل شيلنغ وسعه في تقـديم "النفس" وكأنّها اختراع هنديّ، والحال أنّ تـاريخ الـنفس مـن أفلاطـون إلى المسيحية، ومن أغسطين إلى ابن سينا وديكارت هو أمرٌ معروف لدى الفلاسـفة الألمان قاطبة. إنّ مغزى الإلحاح على بتر "النفس" الهنديـة عـن أيّ استمسـاك أخلاقي بالجسد هو إبراز هشاشتها الأنطولوجية. إنّها حسب شيلنغ تشبه "شعاعاً يمكن أن ينطفئ عند أوّل نفخة"[3]. وينسحب هذا الحكم على فكرة الجمال عند

---

(1) Ibid. p. 378.

(2) Ibid. p. 379.

(3) Ibid.

الهنود: إنّه "شاكونتالا"(Shakuntalâ): "ما يمكن أن نقول عنه إنّه عمل أنجزته النفس لوحدها، من دون تدخّل الإنسان"[1]. هي نفسٌ مشتّتة، فقدت جسدها، ولهذا هي تعوّل على صرف النفس نحو تأمّلات بلا جسد، يسمّونها "يوغا"، وتحرّر كامل يسمّونه "موكشا" (moksha)، نحو الانقراض التام في "الإله"، هو ضربٌ من "الامتصاص والإعدام الجوهري للكائن البشري" يشبه "النوم"[2] الميتافيزيقي.

وبالمقارنة مع المصريّ القديم، يبدو الهنديّ متعلّقا بكلّ ما هو "هشّ" في كينونته. يقول شيلنغ: "بالنسبة إلى المصريّ، يظلّ الجثمان الخالي من الحياة مقدّساً، في حين أنّ الهنديّ إنّما يسعى بكلّ قواه إلى تدميره بأسرع وقت ممكن وإلى ردّه إلى عناصره بواسطة الوسيلة الأكثر إبادة."[3] ذلك بأنّ الخلاص عند الهنود لا يتمّ إلاّ في أبديّة انتصرت فيها النفس على كلّ الحواس وعلى العالم واتّحدت مع العنصر الإلهي. والخلاص يعني أنّ هذا الإنسان صار قادرا على ألاّ يعود إلى منزلة الفانين: "من يتّحد بالإله، لا يعود"[4]، أي لا يكرّر وضعيته البشرية المعذّبة مرة أخرى (حسب عقيدة التناسخ)، وينعتق من أطوار الولادة. ولذلك يبدو الهندي في لحظة "امّحاء" مستمرّ: لحظة "النفس" التي لم تبلغ إلى مرتبة "الروح" اليونانية، كما أنّها لا تتمتّع بمادّية "الجسد" المصري. وفي حين تبدو آلهة اليونان "كيانات روحية جسدية"، تبدو آلهة الهند "كيانات شبحية"، أمّا آلهة مصر فهي "كيانات جسدية"[5]. وحسب شيلنغ فإنّ الميثولوجيا الهندية هي أكثر الميثولوجيات الثلاث شقاءً وأكثرها ضياعا[6].

في هذا السياق تحديدا يكشف شيلنغ عن الحكم المسبق "الغربي" الذي ظلّ يخفيه طيلة التحليلات السابقة: إنّه المقياس **اليوناني** باعتباره أداة الحكم على جميع أرواح الثقافات الأخرى. والشعار الصامت هنا هو: كلّ الشعوب لا معنى لها إلاّ في ضوء المعجزة اليونانية. ما هو يوناني هو نموذج كلّ ما هو إنساني بعامة.

---

(1) Ibid. p. 380.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid. p. 381.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

يصرّح شيلنغ بذلك قائلا دونما مواربة: "إنّ ما يميّز الهند في ديانته وفي فلسفته، كما في نحته وشعره، هو **النفس**. لكنّ ما ينقصه، وما يفسّر إلى حدّ كبير وجوه الفقر في كينونته- سواء نظريّا أو عمليّا- ما ينقصه هو **روح الإغريق**."(1) فبالمقارنة مع الميثولوجيا المصرية تبدو الأساطير الهندية مقطعة الأوصال، بلا وحدة؛ أمّا بالمقارنة مع الميثولوجيا اليونانية فهي تبدو بلا روح. وفي ترتيب غريب، يفرضه شيلنغ فرضاً تأمّلياً، يبدو تاريخ العالم بمثابة متوالية من الشعوب التي لا يربط بينها غير مصير "الإنسانية" نحو قدرها الكبير، بحيث أنّ كلّ شعب "يأخذ على عاتقه" مصير الشعب السابق ولكن انطلاقا من "بدء" جديد يخصه. وبهذا المعنى هو يقول صراحة: "نحن يمكننا القول بأنّ الشعب الهندي قد ضحّى بنفسه أو جعل نفسه قرباناً (zum Opfer werden) من أجل الشعب اليوناني الذي هو أقرب الشعوب إليه. إنّ الشعب اليوناني إنّما يبدأ لأوّل وهلة بالحرية إزاء القوى الخارقة، تلك الحرية التي لم يبلغها الشعب الهندي إلاّ بعد صراع مرير. ولهذا السبب هو يمكنه أن يعود إلى العالم المادي الذي يكتفي الشعب الهندي بمجرد العلاقة معه."(2)

ربما أفلح شيلنغ في دفع تهمة النسب الهندي عن فلسفة الميثولوجيا التي أسّسها، ومن ثمّ نجح في إثبات نسبها "اليوناني" وتأكيد ولائه للتقليد الأوروبي الرسميّ منذ عصر النهضة، أي الولاء للكلاسيكية اليونانية-الرومانية كبرنامج وحيد وحاسم للحداثة. لكنّ ذلك ليس نصرا فلسفيا محضا، بل هو جزء من سياسة الخطاب الهووي للغرب في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر: **اليونان ضدّ الهند**. ليس كمجرّد قرار سردي بل كقرار يدخل في تأويلية الذات العميقة للأوروبيين.

- إنّه في ضوء هذا الموقف الهووي بالتحديد إنّما تسطع طرافة موقف **شوبنهاور** (ونيتشه في معجم مغاير) في قلب هذا الجدل حول أصل الغرب.

ففي تصدير الطبعة الأولى (1818) من كتابه العمدة **العالم إرادةً وتمثّلاً** ينبّه **شوبنهاور** إلى أنّ قارئه لا يمكنه أن يُقْدم على قراءة كتابه إلاّ إذا سبق وتوفّر على

(1) Ibid. p. 382.

(2) Ibid. p. 389.

ثلاثة شروط أساسية: أوّلا معرفة فلسفة كانط؛ وثانيا تهيئة نفسه من خلال تعاليم أفلاطون؛ أمّا الشرط الثالث فهو معرفة التراث الهندي. وهو لئن قدّم الشرطين الأوّلين باقتضاب واضح، فإنّه تعمّق في تفصيل الشرط الثالث على نحو مثير.

قال: "أمّا إذا كان القارئ قد نال حظّا من صنيع وبركات **كتب الفيدا المقدّسة** *Veda* التي كان المدخل إليها من خلال **كتب الأوبانيشاد** (die *Upanishaden*) وهو ما يعد في نظري أعظم إنجاز يمكن أن يتباهى به هذا القرن الشاب الذي لا يزال ناهضا على غيره من القرون السابقة؛ إذ أنّني أعتقد أن أثر الأدب السنسكريتي سوف يتغلغل بعمق لا يقلّ عن عمق إحياء الأدب اليوناني في القرن الخامس عشر- أقول إذا كان القارئ قد تلقّى أيضا واستوعب تقديس الحكمة الهندية القديمة وتقبّلها، فإنّه سيكون أفضل شخص مهيّأ لأن يسمع ما سأقوله له. فعملي عندئذ لن يتحدث إليه- مثلما يتحدث بالنسبة لبعض الهنود- بلسان غريب عليه وربما عدائي بالنسبة له؛ إذ أنني بمقدوري التأكيد- ما لم يتبدّ في ذلك كثير من الزهو- على أنّ كلّ حكمة بمفردها وعلى حدة من مجمل الحكم التي تتألف منها كتب **الأوبانيشاد**، يمكن استخلاصها كنتيجة من الفكر الذي أودّ الإفصاح عنه هنا، بينما العكس غير صحيح على الإطلاق، وهو القول بأن فكري الوارد هنا يمكن التماسه في **كتب الأوبانيشاد**."(1)

يتعلق الأمر مع شوبنهاور بشيء مثل الانقلاب في براديغم الهند الفلسفية: من همة تأمّلية (كما نرى ذلك لدى هيغل وشيلنغ) ينبغي رفعها محافظةً على الدور الهووي الذي يلعبه اليونان في تشكيل التاريخ أو النسب الأخلاقي لأوروبا الحديثة، هو قد صار مع شوبنهاور إلى مصدر إلهام حاسم لإبداع فلسفي كوني جديد في أفق الغرب. وهو ما استجمعه شوبنهاور في إشكالية "العالم بوصفه إرادةً وتمثّلا". فإنّ أطروحة أنّ "العالم تمثّلٌ" من تمثّلاتنا وليس له أيّ وجود مستقلّ عن إدراكنا إنّما يرجعها شوبنهاور صراحة إلى "المبدأ الأساسي لفلسفة الفيدانتا (Vedânta)"

---

(1) آرتور شوبنهاور، **العالم إرادةً وتمثّلاً**. المجلد الأول. ترجمة سعيد توفيق (القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى 2006)، ص 32. ملاحظة: هذا المجلد الأول لا يذهب أبعد من الفقرة 29 من الكتاب.

وأنّ "خطأ كانط الأوّل هو إغفاله لهذا المبدأ"[1]. لا يقف شوبنهاور عند التقليد الحديث في فهم "التمثّل" كما استعمله ديكارت أو كانط (علاقة العقل بالموضوعات الخارجية من خلال تصوّرات مطابقة) بل هو يعود به إلى باركلي (أنّ العالم الخارجي هو غير موجود خارج إدراكنا) من أجل تفجيره بواسطة ما يقوله حكماء الهند عمّا يسمّونه "حجاب المايا". إنّه يدفع بمعنى "التمثّل" إلى مفهوم "الحلم": إنّ العالم واقعة يلتبس فيها الفاصل بين الواقع والحلم. إنّ العالم هو أحد أحلامنا. وبهذا المعنى فإنّ "مظاهر" "الخداع" هي جزء من "حقيقته".

وهذا الأمر له حسب شوبنهاور تاريخ ميتافيزيقي طويل عبّر عن نفسه في: صيرورة هرقليطس وازدراء أفلاطون للمحسوسات وأعراض سبينوزا وظواهر كانط.. ثمّ يقول: "وأخيرا في الحكمة القديمة للهنود التي تقول إنّ **المايا** (Mâyâ، Maja)، حجاب الوهم، هي التي تطمس أعين الفانين، وتجعلهم يرون عالماً لا يستطيعون أن يقولوا عنه إنه يكون أو لا يكون؛ لأنه أشبه بحلم،... ولكن المعنى المقصود... ليس شيئا آخر سوى ما نتحدث عنه الآن، أعني العالم بوصفه تمثّلا خاضعا لمبدأ العلة الكافية"[2]. ويقول: "وهنا تتبدى لنا حقّا في وضوحٍ الصلةُ الوثيقة بين الحياة والحلم. ولن يعترينا الخجل من الاعتراف بتلك الصلة بعد أن أدركها وعبّر عنها العديد من الرجال العظام. إنّ **كتب الفيدا وأشعار البورناس** لا تجد ما هو أفضل من كلمة **الحلم** كتشبيه لمجمل معرفتنا بالعالم الفعلي الذي تسمّيه **حجاب المايا** (*das Gewebe der Maja*)، وهي تستخدم بصورة متكررة كلمة اللاشيء. وكثيرا ما يردد أفلاطون قوله إنّ الناس يعيشون فقط في الحلم، أما الفيلسوف وحده، فيجاهد ليبقى متيقظا."[3]

علينا أن نأخذ الجدول المفهومي الذي يريد شوبنهاور بناءه: إنّ نظرة المحدثين إلى العالم "بوصفه تمثّلا" هي أخطر من مجرّد أطروحة ترنسندنتالية تبني "موضوعية" الموضوعات على "مقولات العقل" البشري بشكل قبلي، بحيث أنّ معرفتنا هي في

---

(1) نفسه، ص 56.
(2) نفسه، ص 62. (بتصرّف)
(3) نفسه، ص 75. (بتصرف)

الحقيقة لا تتعدى "الظواهر" أمّا "الأشياء في ذاتها" فتظلّ موصدة دوننا، كما حاول كانط أن يقنعنا. بل أنّ العالم هو تمثّل محض حقيقةً، إنّه إدراكنا فحسب. وبهذا المعنى فإنّ "القرابة بين الحياة والحلم" هي أكبر من كلّ ما نتصوّره إلى حدّ الآن. العالم هو حلمنا، أي هو "لاشيء" بمعزل عن إدراكنا له. ومن ثمّ فالعالم هو أيضا في نفس الوقت وبنفس القدر "إرادتنا"[1]. هذا الوضع الفلسفي المزدوج حدا ببعض الدارسين إلى التساؤل عن إمكانية إرجاع عنوان كتاب شوبنهاور إلى شخصيتين مفهوميتين أساسيين في الثقافة الهندية: "**برهمان**-العالم بوصفه إرادة؟ **مايا**- العالم بوصفه تمثّلا؟"[2]

إنّ العبرة الفلسفية هنا هي أكثر خطورة من مجرّد فضول استشراقي لدى فيلسوف رومانسي. بل إنّ ما يبحث عنه شوبنهاور في التراث الهندي هو مقام إشكالي يمكن من خلاله تحرير الثقافة الأوروبية من سرديتها الهووية، تلك القائمة على "العقل" اليوناني و"التكوين" اليهودي-المسيحي أي على التأسيس والسببية أو الطمع المعرفي في فرض خطاطة العلاقة علة ومعلول في كل شيء. إنّ القصد هو الكفّ عن محاسبة العالم بواسطة العقل السببي والبحث عن نمط آخر من الخلاص الفلسفي: الخلاص بلا سببية. ومن ثمّ التخلّص من عادة الغربيين في تحديد "أصل" و"غاية" لوجودنا في العالم أو للعالم نفسه. يقول شوبنهاور: "إنّ الفلسفة الراهنة التي نقدّمها هنا لا تسعى على الإطلاق إلى معرفة من أين woher أو لأيّة غاية wozu يوجد العالم، وإنما تسعى فحسب إلى معرفة ماذا was يكون العالم."[3]

براءة العالم، هذا هو ما عثر عليه شوبنهاور في ثقافة الهند وما عدمه في حداثة أوروبا حيث حصر الفلاسفة أنفسهم في "تمثيل" العالم. ما هو مطلوب هو تجريد النظر تماما من العالم -التمثّل من أجل أن ينكشف العالم-الإرادة[4]. بل على

---

(1) نفسه، ص 57. وخاصة ص 194.

(2) Cf. U. W. Meyer, "Brahman- die Welt als Wille? Mâyâ- die Welt als Vorstellung", *Europäische Rezeption indischer Philosophie und Religion, dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer,* Berne, Lang, 1994, S. 149-189.

(3) آرتور شوبنهاور، **العالم إرادةً وتمثّلاً**. المجلد الأول، مصدر سابق، ص 170.

(4) Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation* I (Paris: Gallimard, coll. Folio, 2009), § 34, p. 377.

عالم-التمثّل أن يقف عند دور "المرآة" التي في نطاقها يمكن لعالم-الإرادة أن يعرف نفسه[1]. وذلك يعني من الناحية الفلسفية: "الإثبات الكامل لإرادة الحياة"[2]، إرادة تظلّ ثابتة لا تتغيّر، على نحو ما تكون، حسب شوبنهاور، إرادة المحمّدين: إنّ الطريق إلى "جنّة محمّد" كثيرة، بعضها من "عالم الواقع" وبعضها من "عالم الخيال"، لكنّ شكل الإرادة "يظلّ هو هو"[3]. ومع ذلك فالعاميّ في كلّ عصر ومكان هو لا يرى إرادته، ولا يرى إلاّ عالم الظواهر أي عالم التمثّل. وبعبارة شوبنهاور: "إنّ نظرة الفرد العامي هي مضطربة، كما يقول الهنود، بسبب حجاب **المايا**: فبدلا من الشيء في ذاته [أي الإرادة]، لا تنكشف له إلاّ الظواهر"[4]. نحن "مغلّفون بحجاب **المايا**"[5] وليست الإرادة في أيّ مستوى من وجودنا إلاّ شكل الحياة الحرة حيث لا تعني أكثر من رفع حجاب **المايا**[6] والنظر لمرة واحدة في عين العالم بلا تمثّل، نعني النظر إليه في اتّحاد عميق وكأنّه جزءٌ من أنفسنا[7].

لكنّ شوبنهاور لئن نجح في تحويل تراث الهند إلى مصدر إلهام فظيع في فلسفته، فهو ليس سعيدا بهذا الإنجاز. إنّه لا يخفي مرارة ميتافيزيقية من طريقة الغرب في التعامل مع الهند: ما كان يريده في أعماقه هو النهج على ما كان يفعله اليونان مثل بيثاغورس وأفلاطون في الاستلهام من مصر القديمة. لكنّ سياسة الاستعمار لها منطق آخر. قال في سخريته المعتادة: "أمّا نحن، فنرسل إلى البراهمان بالقساوسة (clergymen) الانجليز وبتجّار القماش.. من أجل أن يقوموا، على سبيل الشفقة، بهدايتهم إلى الطريق المستقيم... لكنّ ما يحدث معنا هو نفس الذي يحدث مع من يطلق النار على الحجر. أبداً، لن تجد دياناتنا جذوراً لها في الهند؛

---

(1) Ibid. § 54, p. 529.

(2) Ibid. § 54, p. 546.

(3) Ibid. § 55, p. 563.

(4) Ibid. § 63, p. 657.

(5) Ibid. § 68, p. 701.

(6) لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من استحضار الجملة القرآنية الرائعة: "فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" (الآية 22 من سورة ق).

(7) Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation, op. cit.*. § 34, p. 378-379.

والحكمة الأولى للنوع الإنساني لن تحلّ محلّ تلك التي نشأت في الجليل. لكنّ الحكمة الهندية، التي دفعت بمدّها مرة أخرى نحو أوروبا، لابدّ لها وأن تحدث تغييراً أساسيّاً في نمط المعرفة والتفكير التي لدينا"[1].

27 §

ما هي أوروبا؟... أو في نماذج الانتماء

متى أصبحت أوروبا "مشكلا فلسفيّا"؟ - يبدو أنّ كانط هو أوّل من دشّن فعلا نوع الاستشكال الذي قاد إلى فكرة أوروبا أو "الإنسانية الأوروبية" كما ضبطها هوسرل. ويبدو أنّه التقط هذا الخيط الفلسفي عندما أخذ الأوروبيون، وخاصة الألمان، في التساؤل وفي البحث عن إجابة عن السؤال: "ما هو التنوير" (1784). ربّما كانت إجابة كانط على النحو التالي: "ما هي أوروبا"؟ - إنّها إنسانية التنوير. وعلى الرغم من ظهور فلاسفة لا يؤمنون بأوروبيّة الفلسفة بل بغربيّتها، بل بأنّها "تاريخ العالم" على أفواه الأوروبيين، مثل هيغل وشيلنغ، وبعد ذلك هيدغر أو دريدا، فإنّ فلاسفة حاسمين بقدر ما هم مختلفون (من قبيل نيتشه وهوسرل وباتوشكا وفوكو وريكور وهابرماس) ظلّوا يكنّون للسؤال عن أوروبا كلّ الاحترام الفلسفي المناسب. ومنذ نيتشه تخصيصا ظلّ السؤال "ما معنى أن تكون أوربيّا جيّدا؟" جزء استراتيجيا من أيّ "جنيالوجيا للأخلاق" الأوروبية (1887) وسؤالا مناسبا تماما للمتفلسفة. وهو قد بنى صلاحيّة أو أحقيّة هذا السؤال على ملاحظة رشيقة بقدر ما هي مزعجة: لماذا "يتأورب" الهنود ولا "يتهنّد" الأوربيون؟. وكان أكبر إيلام فلسفي لروح حرّة مثل نيتشه أن تنزلق أوربا في ضرب من "البوذية" الجديدة. وهو يتأوّل هذا المنزلق بأنّه جزء عميق من العدميّة الأوروبية.

---

(1) Ibid. § 63, p. 665.

ما هي "أوروبا الفلاسفة" إذن؟ تبدو لنا الإجابة عن هذا السؤال ممكنة على الأقلّ من خلال الأسئلة الفلسفية التالية: هل هي نوع مخصوص من معنى "الإنسانية" المأزومة (هوسرل) أم "هوية سردية" عليها الدخول في تمارين عامة في آداب الصفح عن نفسها (ريكور) أم هي دستور تواصلي قابل للكوننة (هابرماس 2012) أم هي مجرّد سوق عجوز لرأس المال النيوليبرالي (فوكو)؟ أم هي جهاز تلفّظ استعماري آن الأوان لـ "تريفه" (provincializing) كما دعا إلى ذلك أحد مفكّري الهند (ديباش شكرابارتي 2007)؟ - ثمّ عندئذ: أيّ معنى للانفصال عنها؟ كما فعلت بريطانيا راهنا؟

لنذكّر بأنّ رأس الأمر في كتاب هوسرل **أزمة العلوم الأوروبية** والذي حرّر ما بين 1934 و1937، هو أنّ أزمة أوروبا هي أزمة "معنى": لقد فقد العلم الأوروبي "غايته" (telos) ودلالته بالنسبة إلى الحياة، بعد أن انطلق منذ عصر النهضة يبحث عن تأسيس لاستقلالية الإنسانية الأوربية بناء على تصوّر جديد للفلسفة، ألا وهو أنّ الفلسفة ليس لها من هدف آخر سوى "الكفاح من أجل معنى الإنسان". لكنّ "عالم الحياة" الذي عملت الفلسفة الأوربية على اختراعه لم يعد قابلا للعيش. ثمّة تنافر في صلب معنى الحياة الحديثة نفسها: لقد نسيت العلوم الموضوعية أنّها هي نفسها تشكيلات "ذاتية" من عالم معيش بعينه. إنّ العلم الأوروبي قد نسي عالم الحياة الذي أنتجه. وحسب أحد تلاميذ هوسرل المميّزين والذين أخذوا على عاتقهم هذا النوع من الطرح لأزمة العلوم الأوروبية، هو الفيلسوف التشيكي جان باتوشكا، وفي كتاب يحمل عنوانا لافتا هو **أفلاطون وأوروبا** (1973)، فإنّ أوروبا تعوّدت أن تولد من "التدمير الخلاق". بعد تدمير المدينة اليونانية وبعد انهيار الإمبراطورية الرومانية صارت فكرة أوروبا ممكنة في العصور الوسطى. وكلّ من يحمل هذه الذاكرة المخصوصة هو أوروبي. أوروبا ككيان هي اكتشاف قروسطي. وحسب باتوشكا فإنّ "العناية بالنفس"(epimeleia tes psyches) التي اخترعها أفلاطون هي الفكرة التي اخترعت أوروبا. والمسيحية لم تفعل غير تكريس هذا الاختراع الأخلاقي وحوّلته إلى مقدّس.

علينا أن نتساءل الآن: إذا كانت أزمة الإنسانية الأوربية حسب هوسرل هي أزمة معنى فإلى أيّ مدى يمكن للفلاسفة اللاحقين، والذين يعتبرون هذا التشخيص لحظة حاسمة في تاريخ التساؤل حول مفهوم أوروبا، ونعني خاصة هنا فوكو وباتوشكا وريكور وهابرماس وآلان باديو، أن يفلحوا في حلّ أزمة المعنى بواسطة نماذج تأويلية تخطّت سؤال فلسفة الذات المتعالية عن المعنى (أي تجاوزت براديغم الوعي) وامتشقت أدوات تفكير واستشكال من نوع أركيولوجي (فوكو) أو سردي (ريكور) أو تواصلي (هابرماس)؟

في سنة 1979 ألقى فوكو درسا مثيرا حول "النيوليبرالية". وفيه هو يقيم تمييزا فاصلا بين الليبرالية الكلاسيكية، والتي تدور حول هذا السؤال: "كيف يمكن، داخل مجتمع سياسي معيّن، أن نقتطع أو نهيّئ فضاءً حرّا يكون هو فضاء السوق"، وبين النيوليبرالية، قائلا: "إنّ مشكل النيوليبرالية هو على الضدّ من ذلك، أن نعرف كيف يمكننا أن نعدّل الاستخدام العالمي للسلطة السياسية على أساس مبادئ اقتصاد السوق". ما هو جديد، وهو ما انخرطت فيها أوروبا الموحّدة، هو تعديل استعمال السلطة على أساس السوق وليس العكس. كانت الدولة هي التي تخلق السوق، أمّا الآن فإنّ السوق هي التي صارت تخلق الدولة. لا شرعية لدولة بلا سوق تشرّع لها. في هذا السياق أتى فوكو إلى تشخيصه المؤلم لدلالة "سياسة الحياة" التي انتهجتها دول أوروبا: أنّ صرف كلّ الاهتمام إلى الصحّة ونمط الحياة لسكّانها يؤدّي إلى إعلان مبدأ أخلاقياتي كلبيّ: "عش واترك الآخرين يموتون (!)". ذلك ما دعا البعض إلى استعمال فوكو راهنا لتأويل موقف بعض الدولة الأوروبية من أزمة اللاجئين. مجتمعات السوق لا تستطيع أن تستقبل اللاجئين، أي المواطنين من دون سوق.

في سنة 1992 طرح ريكور سؤال طريفا حول أوروبا المستقبل قائلا: "أيّ خُلُق (éthos) جديد لأوروبا؟"، مقدّما له في صيغة الخوف. وخوف ريكور ينطلق من أنّ الرغبة في الذهاب بأوروبا إلى نطاق يتجاوز الشكل الدستوري الذي انبنت عليه "الدولة الأمة" هو موقف لا يخلو من أخطار. ورغم ذلك يستحسن ريكور مصطلح "ما بعد القومي"، وإن كان يحصره في أنّ الأمر يتعلق بوضعية غير

مسبوقة ومن ثمّ بتشريع مؤسسات على غير مثال سبق. إنّ الأمر عنده لا يتعدّى "الخيال السياسي". وحسب رأيته هو لا يخرج عن النموذج المعروف دائما أي المزاوجة بين "الهوية" و"الغيرية" في وعي الشعوب. وينحصر دور الفلسفة في اقتراح "نماذج إدماج" بين المفهومين. وفي هذا الإطار يقترح ريكور ثلاثة نماذج: أ- نموذج الترجمة؛ ب- نموذج تبادل أشكال الذاكرة؛ وأخيرا ج- نموذج الصفح.

تبدو أوروبا لأوّل وهلة حسب بول ريكور فضاء واسعا للترجمة. كلّ ما هو أوروبي هو متعدّد اللسان. وهو تعدّد يراه ريكور ليس فقط لا يمكن تجاوزه بل هو أمر مرغوب فيه في مواجهة أيّ تهديد بعدم قابلية التواصل بين الشعوب. أوروبا هي "اللغة" التي لا تُقال إلاّ عبر "الألسنة" القومية لكل شعب على حدة. وحسب ريكور لا توجد إمكانيات كونية إلاّ في ما هو متمايز. أوروبا هي إمكانية ترجمة. ولكن ما معنى أن نترجم عندئذ؟ أن نترجم لا يعني فقط أن ننقل من لسان شعب إلى لسان شعب آخر. بل بالأساس أن نقبل بوجود شيء من قبيل "مبدأ القابلية الكونية للترجمة". نموذج الترجمة المنشود حسب ريكور ليس نموذج القديس أغسطينوس (نموذج التنقيب عن المصريات) بل نموذج فون هومبولدت المتواضع: "أن نرفع عبقرية لساننا إلى مستوى عبقرية اللسان الأجنبي". وبعبارة أخلاقية: "يتعلق الأمر بأن نسكن عند الآخر، من أجل أن نقوده إلى بيتنا بصفته ضيفاً مدعوّاً".

وراء نموذج الترجمة يستشرف ريكور نموذجا آخر سمّاه نموذج "تبادل الذاكرة". الترجمة التي تنقلنا إلى الفضاء الروحي للآخر تلقي بنا في فضاء ذاكرته. إنّ الضيافة الكونية بواسطة الترجمة تنقلب هنا إلى ضيافة ذاكرة، أي ضيافة أعراف ومعايير ومعتقدات وقناعات هي التي تشكّل "هوية ثقافة ما". أوروبا هي نمط من تبادل الذاكرة بواسطة الهويات. ينبّه ريكور إلى أنّ الذاكرة ليست مجرد ملكة نفسانية. بل ما يركّز عليه فيها هو وظيفة "السرد"، أي تلك القدرة لدى شعب ما على حفظ ما هو فردي أو جماعي بواسطة قصص نوعيّة من خلالها نحن ننجح في كل مرة في تفصيل وتشكيل زمانيتنا الخاصة. وبهذا المعنى فإنّ أوروبا هي "الهوية السردية" لجملة من الشعوب التي تؤخذ هنا كمجموعة متميزة من الشخوص

الروائية. ممّا يعني أنّ أوروبا هي بمثابة "حبكة" سردية بفضلها يمكن لشعوب معيّنة أن تؤمّن الوحدة الزمانية لقصّة أساسية من خلالها يحكي الناس تاريخ أنفسهم وأحداث التاريخ الذي يعيشونه في نفس الوقت. أوروبا حسب ريكور هوية سردية متحركة. هي "تاريخ محكيّ" بطرق مختلفة لأنّ تاريخ النفس يأخذ في الحسبان تاريخ الغير. ومن ثمّة تتكون تواريخ أو قصص من درجة ثانية. وحسب ريكور لا يتعلق الأمر بأن نعيش ما عاشه الآخر، بل فقط أن نتبادل الذاكرة معه. أوروبا هي مجال للاعتراف بذاكرة الآخر بواسطة السرد. ما يهدّد أوروبا هو الهويات المغلقة والمتحجرة. تلك التي تتم حراستها بواسطة الذاكرة الجماعية التي لا تعرف من سند سردي سوى "الأحداث التأسيسية" المثبّتة بلا رجعة. ولذلك يقترح ريكور أن يكون "الإيتوس أو الخُلق الأوروبي" المنشود عبارة عن مجهود من أجل "قراءة متعددة" للنفس أي ضربا من "حكاية القصة بطريق أخرى" تعوّض "الشفقة التاريخية" بملكة "التنافس بين السرديات". وليس من سند مناسب لهذه المهمّة مثل "تبادل الذاكرات الثقافية". وهو يقوم على الرغبة في "التقاسم الرمزي والمجلّ لعمليات استذكار الأحداث المؤسّسة للثقافات القومية الأخرى كما لذاكرات الأقليات أو الطوائف الدينية الأقليّة". وليس ذلك لمجرد التقاسم بل لمساعدة الشعوب بعضها بعضا على تحرير الحياة داخلها من سلطة "التراث" الذي فقد القدرة على الانتماء إلينا. وذلك لفائدة التراث الذي مازال حيّا. يقول ريكور: "إنّ المستقبل الذي لم يتحقق في الماضي هو يمثّل على الأرجح الجزء الأكثر ثراءً من تراث ما". أوروبا فضاء من أجل هدف سردي نبيل: تحرير مستقبل الماضي بواسطة تبادل الذاكرة. تحرير كل تلك الوعود التي لم يستطع الماضي أن يفي بها.

في هذا الصدد يقحم ريكور نموذجه الثالث في تصوّر خُلق المستقبل الأوروبي، نموذج الصفح. لا يمكن التحرّر من الجزء المسيء من الماضي إلاّ بأن نعيد حكايته بطريقة مغايرة. وذلك يعني من خلال خلق هوية سردية جديدة. وحسب ريكور فإنّ "الصفح هو شكل مخصوص في مراجعة الماضي، وعبره، مراجعة الهوية السردية الخاصة بكل فرد". لكنّ الشرط هنا هو أن تكون "مراجعة

في الجمع" وليس فقط في المفرد. ومن ثم فإنّ الصفح هو "مراجعة متبادلة" يكون تحرير وعود الماضي التي لم يتمّ الإيفاء بها هي ثمرتها العليا. وأهمّ نقطة يقف عندها ريكور هنا هي تلك المتعلقة بما يسمّى "جروح" الماضي: إنّ تبادل الذاكرة ينبغي أن يتمّ على مستوى "الآلام" وليس فقط على مستوى الاحتفاء بـ "الأحداث الكبرى". وهذه الآلام أو العذابات لها دور خطير في تشكيل التاريخ: إلى جانب الهويات السردية وإلى جانب تضافر تواريخ الذاكرة، تمثّل آلام الآخرين محورا حاسما في بلورة فضاء انتماء جديد في أوروبا. يقول ريكور: "إنّ إحدى السمات الكبرى في تاريخ أوروبا هو الحجم الهائل من العذابات التي تعرّضت لها الدول.. في الماضي. إنّ تاريخ أوروبا تاريخٌ قاسٍ: حروب أديان، حروب غزو، حروب إبادة، إخضاع الأقليات العرقية، طرد أو استعباد الأقليات الدينية..". وحسب ريكور لا مخرج من هذا "الكابوس" الأوروبي إلاّ من خلال: مراجعة السرديات الهووية والتضافر مع سرديات الغير، وأخيرا "فهم آلام الآخرين في الماضي والحاضر". بهذا المعنى ليس الصفح مبادلة مع أيّ مقابل؛ إنّه حسب ريكور ضرب من "الهبة". الصفح أعلى من الترجمة وأخطر من تبادل الذاكرة. الصفح يتجاوز الأخلاق. ويقترح ريكور أن يضعه في باب نوع من "شعريّة الحياة الخلقية" مع أخذ "الشعرية" في معنييها القديمين: "الإبداع" على مستوى الفعل و"الإنشاد" على مستوى التعبير. الصفح أقرب إلى "اقتصاد روحي" منه إلى أيّ مقايضة. شأن الصفح أن "يكسر قانون عدم قابلية الزمان للارتداد"، ليس بإعادة ما مضى بل بتغيير دلالته بالنسبة إلينا. هذا النوع من شعرية الحياة يرفع هنا "ثقل الشعور بالذنب" عن ضمائر الناس: إنّه لا يلغي "الدَّين" تجاهنا أو تجاه الغير ولكن "يرفع مشقّة الدَّين". ما هو مطلوب من شعوب أوروبا حسب ريكور هو أن تنخرط في "تبادل للذاكرات المجروحة"، وبالتالي أن "تتخيل آلام الآخرين" وأن تعيش ذلك كنوع من الصفح. ولكن مع تنبيهين كبيرين: أوّلا عدم الخلط بين الصفح والنسيان؛ قال: "لا نستطيع أن نصفح إلاّ حيث لا يوجد نسيان". وثانيا أن نحترم فترة الصبر التي يحتاجها طلب الصفح. قال: "ثمّة زمن لما لا يمكن الصفح عنه، وثمّة زمن للصفح. إنّ الصفح يتطلب صبرا طويلا".– مساهمة ريكور في اقتراح خُلق

جديد لأوروبا هي: أ- أنّ الترجمة هي شرط الكونية بين اللغات؛ ب- أن السرديات المتقاطعة وحدها تفتح الذاكرات على بعضها؛ ج- أنّ الصفح هو الطريقة الوحيدة لكسر الدَّين والنسيان وفتح المجال نحو الاعتراف والعدل تجاه آلام الآخرين. بذلك كلّه، فقط، تكون أوروبا قد حصلت على ما يشبه الخُلق المناسب للمستقبل.

- لا يبدو أنّه من اليسير أن ينفصل شعب ما عن ذاكرته كما لا يمكن أن ينفصل عن لغته أو عن أخلاقه العميقة. ولذلك يبدو انفصال بريطانيا راهنا (2016)، مثلا، مجرّد تمثيلية حديثة بين أعضاء العائلة السردية الواحدة، أمام غير الغربيين. يتمّ البحث في الواقع عن "حبكة" جديدة للقصة نفسها. إنّها معركة حدود بين الدول، لكنّها لا فاعليّة لها على مستوى الهويات السردية للشعوب. ولأنّ كل معارك الحدود معارك خاسرة ومصطنعة، فإنّ الشعوب تظل تنتظر الفرصة دوما لإعادة الانتماء إلى بعضها البعض بلا أيّ خجل سردي.

28 §

أيلان الكردي... أو الهجرة إلى الإنسانية

ثلاث سنوات كانت تكفي كي يتحوّل إلى "مهاجر" نحو أوروبا. هل يجوز حقّا أن نتحدّث عن طفل مهاجر؟ لكنّ جثمان أيلان الكردي، وهو ملقى على وجهه في رمل الشاطئ التركي الذي تركه وراءه، لا يدّخر أيّ شيء من بشريّته كي يشبه أيّ طفل آخر على الأرض. هو إذن "هاجر" وهو لا يملك أيّ مشروع روحي آخر لنفسه غير إنسانيته. طفولته لم تشفع له. وهي على الأرجح امتياز جماليّ على اليابسة فقط. ملقى وعينٌ واحدة تتراءى من وجهه. كأنّه يواصل نومه دون أن يكترث بما حلّ بكلّ المحيطين به. لكنّ الموت لا يكذب أبدا. لقد انقلب فجأة إلى قصّة نهائيّة، سوف تسكن قلوب أهله إلى أمد طويل. هل كان يدري أنّه قد طوى بموته كلّ تاريخ الشرق الذي نعرفه. وعلى الرغم من أنّه من "عين

العرب" فقد كان بلا عرب تماما، ولذلك مات من دون آيّة نبوءة. انقلب مركب الهجرة بمن فيه، وتحوّل البحر الجميل فجأة إلى هوّة خارج عالم الإنسان. سقط أيلان خارج الإنسان. وقد كان يبحث بين يدي أبويه عن مكان ما أبعد من قرية الموت التي فرّ منها.

"أبـي لا تمت"- كانت آخر كلمات أيلان. تخاف البراءة على الجدار الذي تحتمي به. لكنّ الأبرياء يموتون. إنّهم أشهى طعام للموت، في كل العصور. كان يظنّ أنّ أقصى الكوارث هو موت أبيه. ولذلك حين كان أبوه يغرق في الأسفل كي يجعله طافياً فوق سطح البحر، كان يخاف عليه من الموت. الموت يأتي من الأعماق دائما. وهو يحبّ دائما التهام الكبار. ولكن ما له غيّر من شهواته؟ وغيّر من مواقيته؟ كان الطفل محميّا دوماً من الموت فقط بقلّة ما لديه من العمر. الموت لا يشتهي الأطفال. إنّ لحمهم مرّ المذاق. أو هكذا يبدو. لكنّ الموت الشرقي تعطّل وعوّضه نوع جديد تماما من الموت: إنّه لا يعاف الأطفال، بل ربّما يتشهّى التهامهم، ويترك الكبار يتعفّنون من العمر.

لم يكن الموت موافقا على تأشيرة العبور. ولذلك أرجع الجميع إلى شاطئ الرحيل. "عبد الله" أبوه، كان لا يزال عبدا. ولكنّ الخوف على مستقبل طفليه جعله يشتري هجرتهم ويرحل. شراء المستقبل من "المهرّبين" تحوّل إلى صناعة ثقيلة في الشرق. نحن نشهد أوّل تغيير للقِبلة على نحو غير مسبوق: شعوب تغيّر هوياتها وتلقي بها في البحر. تهريب الهوية تحوّل إلى مهنة. والشعوب تدفع لأنّ الميّت لا هويّة له.

أيلان غيّر القِبلة في الشرق: انتهت الهجرة إلى الله؛ وبدأت الهجرة نحو الإنسانية.

على عبد الله الآن أن يحرس القبور. وكان يتشوّف إلى بيت وثير في أوروبا. كيف نقيس المسافة بين البيت والقبر؟ إنّ الزمن هي أكذوبة الشرقيين. إنّ أعمارهم تعابير مجازية. تظلّ قلوبهم تنتظر يوم الرحيل نحو جهة ما لا يعرفونها بالضرورة. لكنّ الموت هو الشرطي الميتافيزيقي الذي يتدخّل فجأة، ويقلب صفحة ما، يبدو أنّها طالت أكثر من اللازم. إنّ ما طواه أيلان وهو ملقى على وجهه في

الرمل هو صفحة الانتماء. لم يعد ثمّة ما ينتمي إليه الأطفال في المستقبل. إنّ حاضرنا قاعة انتظار رهيبة لما لا يحدث أبدا: المستقبل.

كيف ننتمي إلى أمّة أسّست طرافتها الأخلاقية الخاصة على انتظار الآخرة؟ لماذا استأثر الموت بكلّ هذه الأدوار التأسيسية في تاريخنا العميق؟ يبيع الشرق لحمه دوما إلى مهرّب ما، لكنّ هذا المهرّب لا يوجد بالضرورة خارجنا. نحن مهرّبون لأنفسنا منذ وقت طويل. كلّما انتظرنا آخرة ما، وبنيْنا عليها شكل الحياة الذي يناسبنا، نحن نقيم مع الموت اتفاقا مؤقتا فحسب. -إنّ الدولة لا تعدو أن تكون مجرّد اتفاق مؤقت مع الموت. ليس ثمّة ما يفضح الدول مثل الموت. إنّه عريها الخاص. بيد أنّه ليس ثمّة ما يفضح هشاشة الموت مثل موت الأطفال. كلّ طفل هو تهمة أخلاقية واسعة النطاق ضدّ الدول. وخاصة دول الشرق، حيث يمكن أن تورّث عرشاً لملك-طفل، لكنّها لا تنظر في عيون الأطفال إلاّ نادرا. ولذلك كان موت أيلان فضيحة سياسية بامتياز، على الرغم من أنّ عائلة أيلان برمّتها هي عائلة خارج الدولة.

هل كان من الضروري أن ينقلب مركب في البحر حتى نقف على كلّ هشاشة الوجود الإنساني في الشرق؟ حتى نفهم أنّ الدولة الحديثة كانت وعداً مزيّفا؛ وأنّ الآلهة قد تلفّتت عن عالمنا لأنّنا لم نعد جديرين باهتمامها؛ وأنّ الإنسان في أفقنا الأخلاقي هو أندر من أن نتّفق حول ماهيته؛ وأنّ موت أيّ كان هو حدث لا يهمّ الدولة في شيء؛ وأنّ الهوية لم تعد صالحة للسكن...

أوضح أيلان، وهو يحدّق إلى الداخل كي لا يرانا، أنّه لم يعد هناك داخل. وأنّه لم يبق سوى "الخارج". وعلينا أن نلتحق به بأسرع وقت ممكن. إنّ الإنسانية هي الخارج الوحيد الذي يمكن أن يُظلّ كلّ أولئك الذين اكتشفوا فجأة أنّ سقف الدولة قد سقط من فوقهم. دول بلا سقف. أو سقوف سياسية فارغة من الدولة. هل كان ذلك ذنب "الثورات" ما بعد القومية؟ أم أنّ هذه الشعوب كانت بلا دولة منذ البداية؟ وأنّه لم يسقط غير الاسم فقط؟ - كلّ دولة لا تحمي الأطفال أو لا تنجح في توفير السقف الأخلاقي المناسب لأطفالها هي بلا مستقبل. وحين مات أيلان غارقا في عرض البحر، طوى معه كلّ وعود دول الاستقلال الهووي، وفتح سجّلا جديدا للانتماء.

هم يهاجرون بما تبقّى منهم على أمل تسديد الفارق الأخلاقي باحتمالات الإنسانية في قلوب الشعوب الأخرى. وعلى الحقيقة هم أوّل جيل من "المهاجرين" الذين تحوّلوا سريعا وبشكل مكثّف إلى "لاجئين". ذلك أنّ هذا اللاجئ ليس مهاجرا. وحده من يبني سفره على العودة يمكنه أن يدّعي الهجرة. لكنّ اللاجئ لا يسافر بل يرحل. اللاجئ بلا وطن، ولذلك هو لا يعود. في حين أنّ المهاجر هو يحتفظ دوماً بصورة العائد في قلبه. إنّ هذا اللاجئ هو من نوع جديد: إنّه تجرّأ على تغيير الانتماء. ومن يغيّر الانتماء يغيّر أفق الهوية أو يخلعها. نحن أوّل جيل سنشهد أناساً من أبناء جلدتنا مخلوعي الهوية. ولا أحد يتجرّأ على لومهم أو على اتهامهم بالعمالة الأخلاقية لأيّ دولة "أخرى" أو "عدوّة". لأوّل مرة تتخلخل الحدود القومية أو القانونية وندخل في هلاميّة الحدود بين الشعوب. وتتمّ مراجعة فكرة "العداوة" بشكل مخجل.

هذا التخلخل في الحدود كان له أثر مريب على التسمية: تواصل القنوات "المحايدة" حديثها الشيّق عن "الهجرة" و"المهاجرين"، وكأنّنا في فترة الدولة/ الأمة، تلك التي تدّعي أنّ أبناءها يمكن أن يهاجروا إلى البلدان المتقدّمة من أجل لقمة العيش، ثمّ يعودون إلى استئناف بناء الوطن. والحال أنّ فكرة الهجرة انتهت، ونحن أمام ظاهرة مختلفة تماما: إنّها ظاهرة كانت إلى وقت ما حكرا على الفلسطينيين، المظنونين عندئذ بأنّهم آخر الشعوب المحتلة من تاريخ التحرير الوطني في العالم الثالث، ونعني بالطبع ظاهرة "اللجوء" باعتباره كان عندئذ الحلّ الاضطراري للشعب الذي "لا أرض له" ومن ثمة لا دولة له. - لكنّ مفهوم "اللجوء" انقلب فجأة إلى براديغم الحياة الخاص بالشعوب التي لا أرض أو لا دولة لها.

ولكن: كيف يمكن أن نصنّف السوريين بأنّهم لاجئون؟ - شعب له أرض ودولة، وعلى الرغم من ذلك ارتقى فجأة إلى رتبة اللاجئ التي كانت إبّان تاريخ الدولة/الأمة حكرا على الفلسطينيين؟ ثمّ ماذا سنسمّي فلسطينيّ المخيمات في سوريا الآن؟ اللاجئون الذين تحوّلوا إلى براديغم لشعوب المستقبل؟ صدقت حنّا أرندت حين قالت ذات مقال عن "اللاجئين": "إنّ اللاجئين، وهم مطرودين من بلد إلى آخر، إنّما يمثّلون طليعة شعوبهم- إذا ما احتفظوا بهويّتهم".

إنّ الخطأ في التسمية هو جزء من نهاية الهوية. لم تسقط الدول لدينا؛ لكنّها صارت بلا موضوع. لأوّل مرة يحدث انفصال رسميّ بين الأرض والدولة، بين الهوية وشكل الحياة. والموت هو حالة الاستثناء التي فضحت الجميع: دول مستعدة للتضحية بشعوبها؛ وشعوب مستعدة للتضحية بدولها. لم تنجح دول الهوية- دول الاستقلال "الوطني"- في توفير الجرعة الكافية من الانتماء إلى الإنسانية، فطفقت الشعوب تبحث عنها في مكان آخر. لم تبق للشعوب سوى ذاكرتها، بل هناك من يحرص على إيذائها بكلّ ما أمكن، ولو كان ذلك بتكسير الأصنام مرة أخرى.

إذ ماذا يحمل اللاجئون معهم؟ -سوى قليل من الذاكرة. ذاكرة مثقوبة بانتماء لم يعد صالحا للسكن. وحدها الذاكرة تواصل عملها بلا وطن وفيما أبعد من حدود الدولة التي باتت مستحيلة. الذاكرة هي الثروة الأخلاقية الأخيرة للاجئين-من-الوطن. "اللاجئون-من-الوطن" هم أوّل جيل من الفارّين من الوطن. لا علاقة لهذا الأمر بلجوء الفلسطينيين سنة 1948 أو بلجوء الأوروبيين إبان الحرب العالمية الثانية. كلّ ذلك تمّ تحت غطاء أو منطق الدولة/الأمة، حيث الوطن لا يزال وعدا استراتيجيا للحرية.

كلّ مغامرة الدولة الهووية الحديثة (دول الاستقلال الوطني منذ القرن التاسع عشر) قامت على وعد الوطن وكلّ الترسانة الأخلاقية المصاحبة (الشعور الوطني، الهوية الوطنية، العلم الوطني، الخ...)؛ ولكن لأنّ وعد الوطن لا معنى له إذا هو لم يتحوّل في الأثناء إلى عقد "مواطنة" أساسية، فإنّ الشعوب انتهت إلى يأس استراتيجي من الدولة الهووية وقرّرت الفرار من الوطن. - كنّا نظنّ- ونحن تلاميذ مدارس الاستقلال الوطني- أنّ مصطلح "المواطنة" كان مجرّد خطأ في الترجمة، وكان ينبغي الحديث عن "مدينيّة" أو "مدنيّة" (نسبة إلى المدينة/الدولة كما هو الحال في اللغات الأوروبية منذ اليونان) الساكن في وطنه أو المنتمي إلى وطنه. لكنّنا اكتشفنا هذه الأيام- أيّام اللجوء الميتافيزيقي إلى أوروبا باعتبارها بلاد "الإنسانية"، فرارا من "الوطن"- أنّ مصطلح "المواطن" تمّ اشتقاقه من "الوطن" قصدا وعمداً من طرف المثقف الهووي للدولة/الأمة: لأنّ دولة الاستقلال الهووي لم تكن تحمل معها إلاّ وعود الهوية، ولكن بلا أيّ مواطنة حقيقية.

وحين اكتمل اليأس التاريخي من دول الاستقلال "الوطني"، المعرضة إعراضا تاماً عن عقد المواطنة، تحوّلت فجأة شعوب بأكملها إلى كتل ما-بعد-تاريخية من "اللاجئين"، أي إلى "لا-مواطنين" أساسيين، إذ بات الفرار من الوطن اختيارا أخلاقيا نهائيّا. علينا ألاّ نقرأ فرار هذه الكتل البشرية من الموت باعتباره مشكلا فردانيّا بعد أن عرف الشرقيون تقاليد نزاع الاعتراف. وبعض الغربيين يستغرب من أن تكون هيئة بعض اللاجئين نظيفة وحسنة وحديثة. كأنّه يجرّم النظافة أو الجمال أو الحداثة أن تنتمي إلى اللاجئين. هل هو تناقض في الألفاظ أن يكون اللاجئ نظيفا أو جميلا أو حديثا؟ ثمّة خلط بين وضعية اللاجئ ووضعية الشحاذ. إنّ اللاجئ دفع ثمنا باهظا في بعض الأحيان من أجل أن يفرّ من الوطن عندما تحوّل إلى مقبرة. ليس اللجوء استجداء اجتماعيا ولا هو هجرة من أجل لقمة العيش. علينا أن نفرّق جيّدا هنا بين العيش والحياة: ليس اللجوء مشكلا اقتصاديا؛ بل هو مشكل سياسي. لقمة العيش لا علاقة لها بشكل الحياة.

لذلك نحن نشهد نوعا جديدا تماما من "اللجوء": إنّه لجوء بعد انهيار نموذج الدولة/الأمة؛ هو لجوء "معولم" أي افتراضي ولا-هووي بلا رجعة. ليس هناك محور وحلفاء، بل هناك فضاء حيوي غير قابل للسكن. وهنا نكتشف، ربما لأول مرة، أنّ الأرض لا تكفي كي يكون هناك وطن. وأنّ الهوية لا تكفي كي يكون هناك حياة. وأرض الوطن ليست مقدّسة إذا ما تحوّلت إلى مقبرة. فالموت ليس جارا جيّدا لأحد. ومن ثمّ على دول الهوية- السالفة والطارفة- أن تفهم آخر الأمر أنّ الوطن لا معنى له ولا قداسة له خارج رهان الحياة بما هي كذلك. إنّ الموتى لا وطن لهم. بل إنّ كلّ خطابات الهوية التي أسست عليها دول الاستقلال شرعيتها قد تحوّلت فجأة إلى بذاءة سياسية.

إنّ الوعد الوحيد لدولة المستقبل هو شكل الحياة. وأيّ تفاوض أخلاقي مع دولة المستقبل لا رهان له سوى الإنسانية. ربّما البشرى السارة الوحيدة بعد فشل "الثورات" هو نهاية الهوية كأفق أخلاقي للانتماء. ولم يعد بمستطاع أيّ دولة هووية أن تقنع الناس بالموت من أجلها إلاّ في شكل عناد خطابي بلا أيّة لياقة. ولكن أيضا الوعي المزعج بأنّ الحرية لدينا لا تزال "غير حرة" إلى أمد غير معلوم.

وفي انتظار "الحرية الحرة"، ينبغي أن تناضل الشعوب من أجل مجرد الحياة، أي من أجل الإنسانية القابلة للسكن.- ليست كل الإنسانيات قابلة للسكن. بعضها حمل كاذب. واليوم أكثر من أيّ وقت مضى نحن نفهم حجم إساءة التنوير إلى هــذه الشعوب التي اعتنقته على حين غفلة تاريخية، تحت مسمّيات "التحديث" الــوطني: لقد قرّرت الشعوب أن تفرّ من دولة الهوية، نعني من أيّ جهاز تبرير هووي يقفز على حقّها في الحياة. إنّ دولة الهوية، أكانت قومية أو دينية أو ليبرالية أو شيوعية، الخ... لم تعد مؤهّلة تاريخيّا لقيادة الشعوب نحو مستقبلها. إنّ الاستقلال الوحيــد هو استقلال الحياة. إلاّ أنّ هذا المطلب الأخلاقي لا يزال غامضا أو بلا مفهــوم. ذلك بأنّ مثقّفي الدولة /الأمة، أي المثقفين الهوويين، لا ينوون أبدا ترك الشــعوب تغيّر من أفقها، وتخترع نموذج الحياة الذي يناسبها.

VII

29 §

سياسات الشهادة

1. تاريخ المفهوم؛ 2. الفلاسفة والانتحار؛ 3. الدين والشهادة؛ 4. سياسات الشهادة؛ 5. مستقبل الشهيد

1. تاريخ المفهوم

لا يبدو أنّ الفلاسفة اليونان قد عرفوا معنى الشهادة. بل فقط المعنى المدني لـ "شاهد". ونحن نعثر في كتاب **الخطابة** (المقالة 1، الفصل 15) لأرسطو على إيضاح فلسفيّ مفصّل للمعنى المدني لـ "شهادة": إنّها شهادة بواسطة الخطاب، حتى ولو كان الشاهد غائبا. وحده ما يُقال يمكن أن يمثّل شهادة في موقف خطابي داخل دولة المواطنة المدنية. لم يكن اليونان يعرفون معنى آخر للشهادة غير المعنى الخطابي. إنّ الكلمات الصحيحة وحدها يمكن أن تجعل من متكلّم ما "شاهدا" يؤخذ بما يقول في محكمة ما. ويميّز أرسطو بين "شهود قدماء" (مثل الشعراء والعرّافين الذين يؤخذ بأقوالهم في أيّ مشاورة بين المواطنين) و"شهود جدد" (مثل الأشخاص المعروفين الذين أصدروا أحكاماً وصار الناس يأخذون بها في نقاشاتهم حول مسائل مشابهة). لكنّ حدود الشاهد واضحة بحدّة لدى أرسطو: لا يقول الشاهد أكثر أو أقلّ من أنّ أمرا ما قد حدث أو لم يحدث، وجد أم لم يوجد. لا تنطوي الشهادة على أيّ تقدير لما وقع، أكان عادلا أم غير عادل، مثلا. إلاّ أنّ الشهود القدماء أكثر تصديقا لأنّهم ينطقون عن النواميس غير المكتوبة للطبيعة. كان اليوناني يشهد على عدالة أبدية بالتعبير عن قوانين غير مكتوبة، وهو غائب. بين الشهادة والغياب علاقة مثيرة في دلالة الشاهد اليوناني. وهو أمر يبدو أنّ المعنى الشرقي أو التوحيدي للشهادة سوف يقلبه رأسا على عقب: إنّ

"الشاهد" كما تتداوله الأناجيل هو حاضر أو لا يكون. الحضور هو شرط "الشهادة"(**martyrium** في معنى témoignage أو witness أو Bezeugung) على ظهور المسيح، على أنّه كان هنا، بين البشر، أنّه مرّ من هنا. وأنّه كان "الحقيقة"، أي أنّه "تجلّى" للناس، ومات من أجل دفع ديون خطاياهم. وربما أمكننا بناء الافتراض التالي: إنّ التحوّل من الشاهد اليوناني إلى الشاهد المسيحي هو انتقال مثير من نموذج الغياب أو الحكمة غير المكتوبة إلى نموذج الحضور أو التجلّي التاريخي: من الشهادة المدنية إلى الشهادة الدينيّة. - وهذا يعني أنّ الأناجيل المسيحية لم تعرف غير معنى "الشاهد" (اليوناني)، و لم تطرح مفهوم "الشهيد"(ما بعد اليوناني) إلاّ في وقت لاحق، أي في نطاق ما بعد إنجيلي أو كنسي.

إنّه علينا أن ننتظر القرن الثاني الميلادي حتى يتشكّل معنى "الشهادة" الذي نقصده، عندما ظهر المفهوم المسيحي المكرّس "للشهيد": ذلك الذي يقبل الموت من أجل إيمانه الديني، في نحو من "التضحية" القصوى بنفسه. ومن ثمّ كان يسمّى "شهيد الإيمان" أو "المعترف" بالمعنى الكنسي. وحين جاء الإسلام تبنّى المفهوم المسيحي لكنّه أدخل عليه تعديلا حاسما: إنّ الشهيد لا يقبل فقط أن يضحّي بنفسه سلباً بل إيجاباً، وهو بهذا المعنى أوّل شهيد حركيّ أو فاعل في تاريخ الشهادة. وذلك أنّ الشهيد المسيحي يظلّ شاهدا منفعلا على موته الخاص.

وإنّ من يفحص مصطلح "الشهادة" يكتشف أنّ بعض اللغات فقط، ونخصّ بالذكر اليونانية والعربية، هي قد عرفت طريقا متميّزا نحو بلورة مفهوم "الشهادة": نعني هذا الانتقال الغامض من دور "الشاهد" إلى موقف "الشهيد". واللفظة المستعملة اليوم في اللغات الغربية الحديثة (من فرنسية وانجليزية وألمانية هي من جذر يوناني قديم: "*mártus* "- وهو لا يعني أكثر من معنى "الشاهد"، وليس له دلالة "الشهيد" التوحيديّة.

أجل، كان موت سقراط إعداماً أصدرته محكمة ضدّ حكيم متهّم بأنّه يجدّف على آلهة المدينة ويفسد الشباب. وعلينا أن نسأل: لماذا لم يكن سقراط شهيدا؟ مع الإشارة إلى أنّ محاورة أفلاطون "مرافعة سقراط" قد كانت خالية تماما من الشهود. كان سقراط الشاهد الوحيد في مرافعته على نفسه. ومع ذلك لم يكن

موته شهادة بالمعنى التوحيدي. كان الشاهد اليوناني خارج أفق المعنى الذي اخترعه التوحيديون حين غيّروا من طبيعة دور الموت: حوّلوه من موت وثني، أمام نوع مدني من الشهود، إلى موت "ديني" يقدم عليه "مؤمن" يستعمل موته الخاص، أي التضحية القصوى بحياته، بوصفه أداة للتعالي "الأخروي" على سلطة دنيويّة باسم ملكوت عالم آخر.

ومن سخرية الأسماء أنّ المسيحيين قد عرفوا في أواخر القرن الثالث نوعا آخر من الأفلاطونيين (وعددهم أربعة): أحدهم "القدّيس أفلاطون الشهيد"، القديس الذي رفض التخلّي عن الإيمان المسيحي قائلا قبل حرقه حيّا: "إنّ حياتي هي المسيح، وموتي من أجله هي عندي الفوز".

2. الفلاسفة والانتحار

علينا أن نسأل: ما الفرق بين "الشهادة" وبين "الانتحار"؟ بين أن "يستشهد" أحدهم وبين أن "يقتل نفسه"؟ أليس الأمر يتعلق في الحالتين باستعمال "خاص" للجسد؟ أو باستعمال "خاص" للموت الشخصي بوصفه ثروة أخلاقية للتبذير؟

على خلاف الشهادة، لم يكن الانتحار غريبا عن الفلاسفة: لقد طرح أفلاطون (في محاورة **الفيدون**) مسألة الانتحار، ونبّه إلى أنّه من دون إشارة من الآلهة يكون الانتحار خطأ. لكنّ فيلسوف رواقيّا مثل هيجزياس (وُلد حوالي 290 ق. م.) قد بنى تعاليمه الأخلاقية على فضيلة "الانتحار" بناءً على أنّ السعادة مستحيلة وأنّ الموت أفضل من الحياة، وقد نُفي ومُنعت كتبه، حتى سُمّي "بيسيتانتوس" (Peisithanatos) أي "المحرّض على الموت". ولذلك فإنّه مع الفلسفة الحديثة (أي الفلسفة التي قامت على مصادر ذاتية مسيحية) صار السؤال "الفلسفي" عن الشهادة ممكنا وبالتحديد في نزاع تأويلي صامت أو معلَن مع مسألة الانتحار. درسُ الحداثة يقع في مفترق الطرق بين التفكير اليوناني في الانتحار كأحد عناصر ثقافة المجد الوثنيّة وبين التكريس المسيحي لصورة الشهيد القدّيس. من هنا كان الخيار واضحا: بين البحث الإنسانوي في درس الانتحار لدى القدماء (مونتاني: "من يعلّم الناس كيف يموتون، يعلّمهم كيف يحيون")؛

وبين ثقافة الحياة التي ترفض التقليد الأخلاقي الرواقي في الانتحار (ديكارت: وحدها الفلسفة الزائفة تعلّمنا أنّ الحياة سيّئة. لا يوجد أيّ سبب وجيه لقتل أنفسنا). وهكذا صار الطريق نحو تنزيل حرّ لمفهوم الشهادة ممكنا، إمّا كما هو معطى في التجربة المسيحية (ليبنتز: الشهيد مثل البربريّ - هو يستعمل عقله في حالة خطر أو فوضى قصوى، حالة خطر استثنائية؛ ولذلك فالشهيد مثل البربريّ هو وحده يكشف "عمّا يستطيعه العقل البشري")، وإمّا في صيغة حرّة ما بعد-مسيحية بل مدنيّة ومناضلة (سبينوزا: "مسرح الشهداء" يظهر في الفصل الأخير من كتاب **رسالة في اللاهوت والسياسة**. لكنّ شهداء سبينوزا ليسوا شهداء الدين. هم شهداء الاضطهاد، وهو ما يحدث للمواطنين المضطهدين، وليس للمؤمنين بسبب إيماهم بما هو كذلك. ولذلك ليس هناك مضمون "حقيقي" للشهادة، بل ما يهمّ الفلسفة هو مفعول "الحرية"الذي ينتج الشهداء. وأهمّية الشهداء هي في دفع الشعوب إلى الشعور بالسخط، أي بالغضب العميق والموجب والإثباتي، الغضب الذي لم يعد انفعالا حزينا. ونموذج سبينوزا هو: شهادة من دون آخرة. شهادة على نمط روماني، أي وثني. وشعارها هو الموت من أجل قضية عادلة). لكنّ اهتزاز مشروع الحداثة- أيّ بناء ذاتيّة إنسانية جديدة على أساس التنوير في كل المجالات- قد دفع بالفكر المعاصر الذي امتهن "نقد الحداثة" (منذ شوبنهاور وخاصة ماركس-نيتشه-فرويد-هيدغر) إلى إعادة النظر بشكل جذريّ في أيّ استعمال عمومي أو أخلاقي لصورة "الشهيد" الديني أو العلماني جميعا. وبعبارة حادّة لفيلسوف عدميّ مثل شوبنهاور: "إنّ الشهادة هي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تجعل أحدهم مشهورا من دون أيّ مهارة"، وذلك أنّ الاستشهاد ليس سرّا دينيا: ففي المستشفيات الحديثة لا يكفّ الجرّاحون عن إنتاج "الشهداء"، ومن نوع غير ديني تماما. وفي هذا السياق ما بعد الحديث (أي ما بعد المسيحي) أسقط الفلاسفة المعاصرون الفاصل الأخلاقي بين الشهادة والانتحار (نيتشه: فكرة الانتحار عزاء كبير. هي تساعد على السلوان من ليلة سيئة. طبعا ذلك لا يعني أن تتحوّل الفلسفة إلى شرطي ضدّ إرادة الانتحار لدى أيّ كان. قال نيتشه في **إنساني، مفرط في إنسانيته**: "يوجد قانون يسمح لنا بأن نمنع إنسانا ما من الحياة،

ولكن لا يوجد أيّ قانون يسمح لنا بأن نمنعه من الموت: سوف يكون ذلك مجرد قسوة لا غير". لا يحق لنا أن نمنع أحدا من الانتحار. لكنّ ذلك لا يعني أنّ علينا تقريظ الشهادة: الشهداء ليسوا دليلا على حقيقة قضية ما، بل لا يوجد شهيد له علاقة فعلية بمسألة الحقيقة (**المسيح الدجال**).

3. الدين والشهادة

إذا كانت المسيحيّة هي التي دشّنت علاقة الشهادة بالموت، فإنّ الإسلام هو الذي حوّل تلك العلاقة الإنجيلية بين الشهادة والموت من انفعال تبشيري إلى إرادة اقتدار جبّارة. - ربّما يستمدّ الدين التوحيدي أمارته الفارقة من قدرته المهولة على تدجين واقعة الموت، وذلك بتحويل الموت من حادث إلى حدث: من صدمة تتمّ داخل الجسد البشري إلى حدث روحي يجري في أفق النفس المخلوقة المترنّحة بين أصابع الرحمان، أحد الأسماء العليا للإله /الشخص في إطار الأديان العالمية الثلاثة الكبرى. ليس الدين غير لعبة لغوية لتحويل واقعة الموت إلى مفعول سردي يوشك أن يتمّ من دوننا. وفي هذا السياق علينا أن نطرح مشكلة تحريم "الانتحار" نعني "قتل النفس" كما تقول اللغات الغربية، مثل اللاتينية (suicidium، المكوّن من لفظي "sui"، أي "النفس"، و"caedere"، أي "القتل") أو الألمانية ("إماتة النفس" - Selbsttötung أو "قتل النفس"-Selbsmord أو حتى "الموت الحرّ"- Freitod). - الانتحار محرَّم دينيّاً لأنّه يعيد للجسد البشري ملكيّة الموت الخاص بأيّ شخص. والحال أنّ الدين التوحيدي هو مقايضة أو معاهدة ميتافيزيقية بين الخالق والمخلوق: أن يعطي المخلوق "موته" في مقابل الوعد بـ "حياة" أخرى. ولذلك فكلّ من يقتل "نفسه" يستعيد ملكيّة "موته" ويتخلّى عن مبدأ المقايضة وعن تلك المعاهدة الأخرويّة مع الخالق. لا معنى لديانة بدون آخرة. إنّها سوف تكون مجرّد جبن ميتافيزيقي أمام الحياة. ودون أيّ انتصار أخلاقي على الموت. إنّ الخطورة القصوى لإرادة الانتحار إنّما تتمثّل في إرادة تحرير الموت من أيّ سرديّة أخرويّة حول دلالته. وذلك يعني إرادة استعادة الملكيّة الأخلاقية للموت الخاص باعتباره شأنا "خاصا" بلا رجعة. إنّ أخطر ما في معنى الانتحار هو أنّه "موت حرّ" كما يقول اللفظ الألماني الرشيق المذكور آنفا.

ذلك ما يجعل التوحيديين نمطا بشريّا متميّزا تماما، متميّزا بموته الخاص. ويمكن لنا تعريفهم أنثروبولوجيّاً بأنّهم الشعوب التي تحرّم الانتحار وتستعيض عنه بتجربة الشهادة. الشهادة اختراع أخلاقي خاص بالتوحيديين، أي بأولئك الذين خلّصوا الموت من أيّ بعد تراجيدي، وأخرجوه من أفق الإنسان. في واقع الأمر، التوحيديون بلا قدر. ولهذا هم "مؤمنون": إنّ لهم إلهاً خالقا. وليس ميثولوجيا أساسية. الشهيد المسيحي-الإسلامي ليس أوديبًا في شيء: إنّه لا يفقأ عينيه حتى لا يرى نكاح المحارم الذي اقترفه؛ أو يقتل نفسه مثلما فعلت أمّ أوديب. بل يريد أن يقف على مستوى غير تراجيدي وبالتالي غير يوناني تماما: هو يدجّن موته من أجل الشهادة على حياة من مستوى آخر.

لذلك ليس في الدلالة "الدينية"(واليونان لم يكن لهم "دين" بل فقط "ثيولوجيا" أي قصص آلهة) للشهادة أيّ علاقة بنيوية بالموت. الشهادة ليست انتحارا. هي ليست قتلا للنفس. وربما يمكننا أن نجازف بهذا التعريف: إنّ الشهادة ليست "قتل النفس" بل "قتل الجسد" كتعريف خاص بالتوحيديين يميّزهم عن التعريف الغربي أو الحديث لمفهوم "الانتحار". كان اليونان ينتحرون في "أجسادهم"، لأنّ "الجسد"(sôma) عندهم "سجن"(sôma) أو "قبر"(sêma)[1]. أمّا التوحيديون فهم "يستشهدون" في "نفوسهم" لأنّ "النفْس" عندهم "نفَس" أو "نفخ" إلهي. وهذا يُعدّ أكبر اختلاف أخلاقي عن الأمم القديمة: تمّ تحريم الانتحار وتبخيسه من أجل بناء جهاز أخلاقي جديد للموت: إنّه الاستشهاد.

ومن الواضح أنّه لا يمكن أن نفهم معنى الانتحار لدى اليونان من دون ربطه بتصوّر معيّن لسياسة الأجساد. تصوّر يقوم على أنّه استعمال "الفانين" لكميّة الحياة التي بحوزتهم. إنّهم لا يملكون موتهم. بل فقط قدرته الفانية على الحياة. ولذلك هم كانوا وثنيين سعداء. وحده الوثني السعيد يمكنه أن ينتحر. ويأخذ ذلك بوصفه شرفاً يباهي به مواطنيّ مدينته. وفي هذا السياق تحدّث اليونان عن "الشهادة" باعتبارها موقف "الشهود" القادرين على الفعل في "لوغوس" المدينة بالغياب. الشاهد اليوناني جزء من خطاب وثني يصرّ على تدبير الحياة، أي على

(1) Platon, *Gorgias*, 493 a ; *Cratyle*, 400b, c.

سياسة الأجساد الحرة من أيّ آخرة. كان لليونان "شهود" وثنيون، ولم يكن لديهم "شهداء" بالمعنى المسيحي. بل هم: لم يكونوا مؤهّلين للشهادة كتجربة أخلاقية غير تراجيدية. وكان المسيحيون الأوائل يشعرون بأنّهم بتجربة الشهادة هم يملكون تميّزا أخلاقيا على "الأمم" الأخرى، وبخاصة عن اليونان والرومان الوثنيين.

4. سياسات الشهادة

حين ينجح المؤمن التوحيدي في الفصل بين الانتحار والشهادة، أي بين قتل النفس وقتل الجسد، هو ينجح بشكل فظيع في تحويل موته الخاص إلى قصّة تتجاوزه بشكل جذري. ثمّة عنصر سرديّ أساسي في أيّ إقدام على الاستشهاد. ويبدو أنّ المسيحيين قد كان في نيّتهم تعويض التراجيديا اليونانية بقصص الإبراهيميين، ومن ثمّ تنصيب جهاز تحويل أخلاقي غير مسبوق ينقل المفاهيم من الدلالات الوثنية إلى المعاني الدينية. وهو ما وقع مع مصطلح "μάρτυς/mártus" اليوناني: من "الشاهد" المدني إلى "الشهيد" الديني، ومن خطاب وثني حول تدبير الحياة إلى قصص إبراهيمي حول سيرة الموت الخاص. كان ثمّة ما يشبه العلمنة المقلوبة أو "التمسيح": ترجمة ما هو وثني في دلالة دينية غير مسبوقة لأنّها تنقل المصطلحات من أفق اليونان إلى أفق الإبراهيميين. وهذا ما وقع مع مصطلح "مارتوس". ويمكننا أن نعتمد هنا على التمييز الذي أجراه هيغل بين "العلامة" و"الرمز"، وتوقف عنده جاك دريدا في كتابه **هوامش الفلسفة**، حتى نفهم طبيعة هذا الانزياح: لقد تمّ نقل "الشاهد" من نطاق "العلامة" (الاعتباطية) على شيء آخر غريب عنها إلى موقع "الرمز" الذي لا يحقّ له أن ينفصل فيه الرمز عن المرموز. وكانت اليونانية القديمة تقول الرمز ((σύμβολον) sumbolon) في معنى "الجمع معاً" (‘syn-‘ معًا، و’ballein-’ ألقى): الرمز "يلقي" بكينونتين "معاً"؛ ولا ينفصل "الشهيد" (جسد المؤمن) عن "شهادته"(الفعل بواسطة موته الخاص أو بواسطة "اللاّ-جسد"). وإنّ الشاهد اليوناني الذي ضبط معناه أرسطو في كتاب **الخطابة** هو علامة، وتعمل بالغياب، وهي مشكل مرتبط بنوع مكرّس من سياسة الذاكرة؛ لكنّ الشهيد التوحيدي رمز، ولا يمكنه أن يجرّب شهادته إلاّ بالحاضر

وفي الحاضر، وهو مرتبط في وظيفته بنوع مفتوح من الـوعي بالزمـان الخـاص بسرديّة تتجاوزنا. من هنا يظهر دور جديد للجسد: إنّه أداة هيروغليفية لكتابة "النفس" المؤمنة، أي النفس التي لم تعد تنتمي إلى هذا العالم. الشهادة التوحيدية نوع من الكتابة بالجسد، ولكن على ظهر النفس. لم يعد أيّ دور وثني للجسد المؤمن، إذ تمّ تخليصه نهائيًا من أيّ بُعد تراجيدي. إنّه لم يعد قدراً. وحين تنتهي معركة الفانين مع القدر، تبدأ معارك المؤمنين مع المصير: مصير النفوس بعد الموت. ولذلك يبدو جسد المؤمن بمثابة عائق دنيوي أو وسيلة غير مناسبة للخلاص. وعلى المؤمن الحقيقي أن ينتقل إلى طور أخلاقي يقع ما بعد الجسد: إنّه الشهادة.

ما هو رمزيّ في الشهادة هو أنّ قتل الجسد لا ينفصل عـن قتـل الـنفس. ولذلك نحن نشاهد حدثًا مضاعفاً: استعمالا للموت الخـاص باعتبـاره وسـيلة جسديّة للشهادة على نوع مخصوص من "التجلّي" الإلهي علـى الأرض، مسـطّح الفانين. ما يشهد عليه الشهيد ليس موته. إنّ موته نوع جديد من المسرح الذي لم يعرفه اليونان: مسرح حيث يموت الممثّلون بالفعل، وليس ركحيّاً فقط. ليس هناك "ركح للتمثيل" في ديانات التوحيد، بل فقط "عالم الشهادة". هذا الانزياح جعـل المسيحيين يماهون بين "الشهادة" و"الاعتراف" بأنّهم "مسيحيون" رغم الاضطهاد المميت: إنّ الشهادة قد كانت منذ أوّل أمرها سياسة "مشـهديّة" أو "مرآويّـة": سياسة "المرئيّ" (visibilité) أو سياسة "الترائي" أمام العالم الذي لم يرَ بعدُ، كما يشرح ذلك الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان لوك ماريون (في كتابـه **لا تـراه حتى تؤمن به. الكلمة والصمت**، بـاريس، 2010)[1] انطلاقـا مـن كتابـات القديس المسيحي المسمّى "جاستن مارتر" (Justin Martyr) أي "جاستن الشهيد" (100–165 ب.م.) الذي قُتل مع تلاميذه.

ولذلك فإنّ مجيء الإسلام باعتباره "آخر" طور من الدين التوحيدي قد جذّر مفهوم "الشهادة" في جملة المعاني السابقة (الشاهد اليوناني على نواميس مدينتـه، الشاهد الإنجيلي على تجلّي الربّ، الشهيد المسيحي من أجل إيمانه الـذي يجـب إظهاره للعالم) ودفع به إلى أقصى احتمال ميتافيزيقي له: إنتاج الموت وتبادله مـع

(1) Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, Parole et silence, Paris, 2010.

العدوّ الوثني. وفجأة تمّ بناء أكبر آلة موت أخلاقي عرفها الشرق الأوسط القديم. إنّه "موت الشهادة" باعتباره اختيارا أخلاقيّا أو حالة استثناء أخلاقي لا نظير لـــه. ويمكننا أن نلاحظ هنا أنّ الشهيد الإسلامي لا "يكمّـــل" الشـــهيد المســـيحي، الشهيد-المنفعل أمام موته، في شيء، بل هو، على ما يبدو، يتجرّأ على استعادة أو تملّك طريقة الوثنيين في تمجيد المقتول من أجل قضيّة كبرى، ونعـــني بالتحديـــد أخلاق الفتوّة التي عرفها العرب. ذلك أنّ الإسلام له سيرة أخلاقيـــة مســـتقلة أو مختلفة عن سيرة المسيحية: إنّه ليس دين "شهداء" مرآويين أو شهداء "رهبـــانيين"، بل شهداء "جهاديين": يجاهدون عدوّا وثنيّا بطرق يفهمها الوثنيـــون ويخافونهـــا، لأنّها جزء من طقوسهم في الموت. ما غيّره الإسلام هو سياسة الموت التي يفترضها كلّ استعمال بشري لجهاز الشهادة: من الموت المنفعـــل تمّ الانتقـــال إلى المـــوت الفاعل، أو الموت المجاهد. ومن سياسة "الاعتراف" بالإيمان إلى حـــدّ المـــوت، تمّ المرور إلى سياسة "الجهاد" ضدّ العدوّ إلى حدّ القتل. ولذلك فالمجاهدون الحقيقيون لا يموتون، بل يَقتلون ويُقتلون.

5. مستقبل الشهيد

تحت مفعول الحداثة الذي حوّل العقائد المســـيحية أو التوحيديـــة إلى قـــيم علمانية، تمّ استدعاء مصطلح "الشهيد" إلى أدوار جديدة: فصار "شهيد الـــوطن" مثلا، أو "شهيد الحرية" أو "شهيد الكرامة" أو "شهيد الإبادة العرقية" أو "شـــهيد الثورة"... يعني "الضحية" البريئة التي لم تكن تستحقّ أن تُقتل. ثمّة انقلاب مـــزعج في هذا المعنى الجديد: صار ينبغي على المقتول أن يكون "بريئا" من موته الخـــاص حتى يستحقّ صفة الشهيد. وصرنا في أزمنة الدولة العلمانية نشترط البراءة أو عدم سابقية الإضمار والترصّد كي نسمّي قتيلا ما باسم الشهيد. لقد خرج الشهيد من أفق الشهادة الدينية وصرنا أمام الشهادة عن غير قصد "أخرويّ". بل صار من غير المخجل أبدا أن نتحدّث عن شهداء "علمانيين" أو شهداء العالم الدنيوي: شهداء الدولة الأمنية الحديثة وشهداء الحركات اليسارية وشـــهداء المجتمـــع المـــدني... بالإضافة إلى شهداء العلم والطب والدفاع عن "الأرض" يوماً ما ضدّ "الفضائيين".

والسؤال هو: إلى أيّ حدّ يحقّ "لنا" (نحن من "غير" الشهداء) أن نسمح بتحويل الشهادة إلى موضوع نقاش عمومي؟ نعني: إلى "موقف" أخلاقي ومدني ضروري للمواطنة؟ هل يمكننا فعلا أن ندافع عن "المواطن-الشهيد"؟ ومن ثمّ أن نعلّم أبناء الدولة "الديمقراطية" المنشودة أنّ الشهادة أحد تمارين المواطنة "الجيّدة"؟ ألا نمارس بذلك أيّ اعتداء أخلاقي على أبناء المستقبل؟ أو أيّ تحريف أخلاقي لهوية الأطفال "ما بعد الدينيين" و"ما بعد العلمانيين" للحياة في المستقبل؟ لماذا لا تكون المواطنة الجيّدة بديلا عن الشهادة؟ أليس ذلك علامة على عجز الدولة الحديثة من جهة كونها لم تستغن أو لم تستطع الاستغناء عن جهاز الشهادة من أجل تبرير بقاء هذا "الإله الدنيوي" أو "الإله الفاني" حسب عبارة رائعة سكّها توماس هوبس في كتابه **التنّين** لوصف الدولة لم تفقد أيّ شذرة من بريقها؟

يبدو أنّ أكبر تحريف لقيمة المواطن التي يستحقّها أيٌّ كان هو أن نرسم أفقها ما بين الجثّة والشهيد: بين أن يُقتَل وأن يتحوّل إلى رمز. لم تظهر الأديان من أجل إنتاج الشهداء أو بناء دولة-الشهيد؛ بل من أجل تدبير مصلحة النوع. وكلّ دولة تنسى الفرق الأخلاقي بين الحياة والموت تنقلب إلى جحيم وثني. ولا مستقبل لآداب الشهادة إلاّ البراءة: وحده البريء شهيد؛ إنّه يشهد على موته لأنّه ليس جزء منه، بل فُرض عليه فرضاً. أمّا من يحوّل الشهادة إلى أداة كلبيّة لبقاء الدول أو لأيّ مؤسسة سلطة تتعالى على عقول مواطنيها وتستعمل نفوسهم بوصفها علفاً سياسيّا، فهو يخلط خلطا خبيثا بين ثقافة الموت وثقافة الحياة.

... إذن، لنترك الكلمة للشعراء:

"شكرا لكم..
شكرا لكم.
فحبيبتي قُتلت.. وصار بوسعكم
أن تشربوا كأساً على قبر الشهيده
وقصيدتي اغتيلت..
وهل من أمةٍ في الأرض..
-إلا نحن- تغتال القصيده؟" (نزار قبّاني، **قصيدة بلقيس**)

30 §

"حرق النفس" أو من تقنيات الذات بعد القيامة

يبدو أنّ النار قد عادت إلى مركز الأحداث الإنسانية: فمنذ وقت بعيد انسحبت النار من واجهة الإنسان وحوّلت إلى مجرّد أداة يومية بلا أيّ مكانة أو هيبة خاصة؛ فإضرام النار صار منذ فترة روحية واسعة مدجّنا وآلياً وبلا معنى يتجاوز أفق اليومي. منذ اكتشاف النار إلى عبادة النار، كُتب تاريخ جليل للنار وحوّلها البشر إلى مجال مخصوص للتألّه: نار المجوس ونار هرقليطس إلى نار الإله التوحيدي. ولذلك فعودة النار إلى مساحة القيم والقرارات القصوى للحيوان البشري إنّما تجعل علاقتنا بها تطرح مشكلا غير مسبوق: إنّه "الحرق" كموقف كلّي من العالم. بيد أنّ المثير للتفكير في أفق الحيوان البشري الجديد- الحيوان ما بعد الحديث- ليس حرق العالم من حوله بل حرق نفسه، حرق المساحة الوحيدة من النفس التي يعرفها أو يملكها، حرق "الجسد" بوصفه مجرّد "جسم" ماديّ يمكنه التضحية به أو عليه أن أن يشارك هو أيضا في السخط الأخير على عالم لا يعترف به. وليس أنبل من النار وسيلة لتحقيق هذا المطلب الاستثنائي والأقصى: إضرام النار في النفس كطقس قديم أُعيد تنشيطه لأغراض "ما بعد حديثة"، ولكن من دون بقية الشعائر التي كانت تؤثّث عالمه. - عودة النار إلى حرق الأجساد البشرية، ولكن من دون العالم المقدّس الذي كان يبرّر ذلك سابقا، هو أمر يدعو إلى التفكير.

فمن علّم الإنسان حرق نفسه؟ هل هو تجريب على الجحيم التوحيدي كإمكانية أو تجربة شخصية؟ أم هي ميمزيس فوق-بشرية للطبيعة التي تعوّدت على حرق نفسها بالبراكين والزوابع والحرائق العفوية؟ أم هي قطعة تائهة من تاريخ الحرق الشعائري للحيوانات كقرابين لآلهة جائعة للحم البشري ومتعطّشة للدماء "العضوية"؟ أم أنّ "الجسد"(وفي فقه العربية هو الدّم إذا يبس) هو نفسه كثيرا ما ينسى أنّه مادة قابلة للاشتعال؟ ولكن هل يشتعل إلاّ ما كان يحمل النار في جسمه؟ وهذا هو وضع الجسد البشري: إنّه حجر قابل للاشتعال في أيّة لحظة.

ولكن من أقنعه بضرورة تناسي هذا الأصل الناري وبناء حضارته على حرق كل شيء من حوله إلاّ نفسه؟ - الإنسان حيوان حارق بامتياز. ومنذ اكتشاف النار وهو قد حوّل تقنية النار إلى وسيلة بقاء استثنائية ضدّ كلّ أصناف "الخصوم" لقتلهم أو استرضائهم، أكانوا بشرا أو حيوانات أو آلهة. هناك علاقة أداتية بالعالم هي التي حوّلت الإنسان إلى حيوان حارق. ويمكن إعادة كتابة تاريخ الحيوان البشري على الأرض على وتيرة تطوّر تقنيات الحرق بين يديه. كل حضارة تقف على مستوى استعمالها للنار وعند تقنيات الحرق التي اخترعتها.

بيد أنّ ما يقلب تاريخ النار رأسا على عقب هو إقدام أحد الحيوانات التي اخترعت النار إلى حرق نفسه. كأنّه بذلك قد وجّه النار ضدّ نفسها: حرق النار البشرية- والجسد البشري يشبه أن يكون كتلة مطفأة من النار- وذلك بواسطة نار أخرى ليست غريبة عنها. وفجأة يكتشف الكائن البشري كم هو "غير بشري"، كم هو قابل للاشتعال، مثل عود ثقاب أو كومة من الحطب "غير العضوي". - إنّ "أعضاءنا" إذن لا تحمينا من الاشتعال. فكون الجسد البشري مادة عضوية هو أمر لا يمنع أبدا من تعامل النار معه وكأنّه صلصال قبل "التعضّي" والمرور إلى استعمال تقنية الحياة العضوية. وفجأة يكتشف الحيوان البشري أنّه قابل للاشتعال منذ وقت طويل لم يكن على علم به. هل النار هي لاوعي الجسد أو ما قبل-تاريخه السري؟ ولا سيّما تلك التي كان يستعملها لتسخير بقية العالم أو لقهرها. وإنّه ما كان يمكن للجسد البشري أن يحترق لولا أنّه يحمل النار في أعضائه. فهل ما نسمّيه "الحياة" هو نمط النار الخاص بها؟ هل دفء الأجساد هو نار نائمة تنتظر من يشعلها؟

من يحرق نفسه هو يستعمل كلّ ما في جسمه من حياة نارية ويحوّلها إلى طاقة سوداء. وفي واقع الأمر فإنّ من يحرق نفسه لا يهدّدنا بأيّ شيء غريب عنّا. بل هو فقط يخرج ناره إلى العمل. هذا القرار ليس مجرّد "انتحار" بالمعنى السائد: أي نحر النفس اختيارا وعمداً. وليس مجرد قربان أو تضحية: لا قربان ديني ولا تضحية وثنية. لا أضحية للإله التوحيدي وتضحية من أجل شطر أو نوع من الإنسانية. فمن نقتل إذن حين نحرق أنفسنا؟

يبدو لنا أنّ الجسد الشخصي هنا هو مجرد شاهد عرضي على حدث رمـــزي يتجاوزه. فمن يحرق جسده لا يضحّي به لأحد. وهذا ما يجعل حرق النفس "مـــا بعد الحديث" الذي أخذ ينتشر راهنا، أمرا غريبا عن الاستشهاد بالمعنى التوحيدي. "حارق نفسه": لا هو شهيد مسيحي ولا هو شهيد إســـلامي ولا "كاميكـــاز" ياباني. إنّه ابتكار أخلاقي ووجودي خاص بالإنسانية ما بعد الحديثة، وهي "مـــا بعد حديثة" في معنى أنّه "ما بعد قومية" و"ما بعد دينية" في كرّة واحدة. إذْ لـــيس للجسد المحروق أيّة قداسة خاصة ولا أيّة هالة من المجد. إنّه فقط جسد "بشـــري" إلى النهاية: هذا البعد النهائي للبشرية فيه هو الذي سوف نحتفظ به طويلا في كل أسئلتنا الأخلاقية القادمة عن التدبير المناسب لأنفسنا. من يحرق الجســـد يُنـــهي البشارة الآدمية بأنفسنا ويدشّن تاريخا جديدا لاستعمال أعضائنا كمجرّد أجســـام بلا أيّ وعد بالخلاص، أيّ نوع من الخلاص، لا سماويّ ولا أرضيّ، لا قوميّ ولا دينيّ. ويبدو أنّ عودة النار هذه المرة لا تؤسّس لأيّة علاقة بالجحيم التوحيدي.

هل عادت نار إبراهيم إلى العرب لتدشّن عصرا روحيّا آخـــر؟ هـــل هـــو هولوكوست شخصي أو للاستعمال الشخصي فحسب؟ ما الذي يـــدفع شـــبابا رائعا- وكلّ "شباب" مهما كان نوعه الحيواني هو رائع بـــلا أيّ تفـــاوض- إلى إضرام النار في "جسده" الذي يسمّيه "نفسه"؟ أليس له مساحة أخرى يحقّ لـــه أو يليق به أن يحرقها؟ وإلى أيّ مدى يمكن أن نسمّي هذا النوع من إضرام النـــار في جسم من الأجسام الطبيعية حرقا "سياسيا"؟ لا يبدو أنّ السياسة هنا كافية لفهـــم ما يجري أمام أعيننا: جسد يحترق. فمن يحرق نفسه اليوم هو يطرح علاقة مع النار كما مع الجسد لم تعرفها الإنسانية من قبل إلاّ عرضا. إنّ الحرق المعاصر للجســـد هو حرق بلا أيّة رسالة تتجاوز أفق الحيوان "البشري". وهو نمط "إنساني" علينـــا تمييزه عن باقي أنواع الإنسان: الوثني، الديني، النســـكي، القـــومي، الشـــيوعي، العلماني،... ثمّة إنسان جديد في أفق النار، وهو لم يعد يستطيع حتى أن يزعم أنّـــه "الإنسان الأخير" أو أنّه يقف في موقع "ما فوق الإنسان". نحن نرى أنّـــه فقـــط بشري أكثر من اللازم. وهو لا يحمل أيّة بشرى، بل فقط الخبر البشـــري جـــدّا للموت كآخر شكل من السخط على صيغة ما من أنفسنا، وكآخر آلـــة عدميـــة

للتعبير. ما يطرحه حرق الجسد الخاص هو علاقة جديدة مع حرية التعبير: لأوّل مرة تصبح حرية التعبير استعمالا صارما للموت الشخصي كآخر أو أقصى وسيلة احتجاج "سلمي" على منوال من السلطة.

31 §

المنتحرون... أو تشغيل الموتى

شباب ينتحر حرقاً أو شنقاً أو رمياً من علٍ... والبقية تأتي. إنّه يستعمل موته الخاص باعتباره شكل الاحتجاج الأخير على حياة لا تحفل بوجوده. بالطبع إنّ المتّهم هنا ليس "الحياة" كما كان الشأن في كلّ عمليّات الانتحار "الفرداني" أو "الوجودي" المعاصر تحت وطأة آلة الحداثة التي "تشيّئ" الكائن البشري وتحوّله إلى مجرّد "موضوع" ليبرالي للاستهلاك. ليس لهؤلاء الشباب أيّ اعتراض أساسي ضدّ واقعة الحياة بما هي كذلك. بل الأمر بالعكس. إنّهم من فرط حرصهم على الحياة هم ينتحرون. ومن فرط كرههم للموت هم يقدمون عليه. وليس ذلك طلباً للشهادة بالمعنى الديني. لنقل دونما مواربة: هم أوّل جيل لا "يستشهد" بل "ينتحر". ومن شاء المعاندة في التسمية نقول له: إنّهم أوّل "شهداء" ولكن شهداء "ما بعد -دينيين" بل و"ما بعد-قوميين". انتهى مفهوم الشهيد بالمعنى الديني. وبدأ مفهوم "المنتحر" ما بعد الديني. وانتهى مفهوم "شهيد الوطن"، وظهر مفهوم "المنتحر" ما بعد القومي.

لأوّل مرّة يؤكّد هؤلاء الشباب المنتحرون أنّ الدين أو الوطن هي معارك قديمة، وأنّ الأفق الأخلاقي للموت قد تغيّر: إنّ الأمر صار يتعلق "منذ انتحارهم" بشيء آخر تماما. إنّه الإقدام على الموت الخاص واستعماله دونما ارتكاز على أيّ آخرة أو وطن، بل فقط على مجرّد "الحياة". ربّما معهم فقط نحن ندخل في براديغم جديد: إنّه الصراع على شكل الحياة، وليس على أيّ مضمون هوويّ لها، أكان ديناً أو وطناً. مع من؟ - مع الدول.

أجل، إنّ شكل أنفسنا الحديثة هو الدولة. وهي الاختراع الفذّ لعصر العلمنة المطّردة لمساحة المعنى بعد انحسار الرؤى الدينية التوحيدية وتحوّلها إلى "تراث" هوويّ للدولة-الأمة تستقي منه مادّة "الهوية" الوطنية للفرد المعاصر. وهي الهدية الميتافيزيقية التي وهبتها السلط الاستعمارية للشعوب بعد العجز عن الاستمرار في احتلالها. نحن إذن بالتصنيف الصحيح شعوب ما بعد كولونيالية "استقلّت" عن المستعمر لكنّها فشلت في أن تكون ما "تريد". وهكذا يتبيّن بشكل مؤلم أنّ الحصول على "الحرية" لا يكفي كي نشكّل "هويتنا" التي نريدها. وأكبر مثال مزعج على هذا: أنّ الشعوب التي "ثارت" على العصر الدكتاتوري في أنحاء العالم العربي قد اصطدمت إلى حدّ الآن بصخرة "الدولة" التي لا تستطيع أن تغيّر "منطق" الحكم. "ثورات" تحوّلت إلى دروس فظيعة في "الندم" الديمقراطي.

ثمّة مشكل جديد ينبثق من تحت غبار الثورات: أنّ "الثائر" ليس هو بالضرورة (التاريخية) "من" يحق له أن "يقود" الدولة. لقد تمّ لأوّل مرة الفصل بين الثورة والدولة بشكل كلبيّ، وعلى يد جيل من السياسيين "الهوويين"، أي الذين يواصلون حمل توقيعات دعويّة وإيديولوجية تنتمي إلى العصر الدكتاتوري، أي إلى معجم نزاعات الدولة-الأمة. هذا الثائر الممنوع من الدولة هو الشباب الذي ينتحر.

لا تكمن الصعوبة في عدم توفّر "نخبة" سياسية لدينا، بل في كونها نخبة تتكلّم لغة سياسية متخلّفة عن معجم الثورات التي حصلت، وهي حصلت بلغات "أخرى" لا يتكلّمها الجيل (ما بعد)-الدكتاتوري إلاّ تملّقا فحسب. إنّ القطيعة الأخلاقية العميقة بين جيل الكهول (الذي عاش وصاغ عقله العميق في كنف الدولة-الأمة الهووية والتي تحوّلت من دولة "الاستقلال الوطني" إلى دولة الحاكم الهووي والزعيم الدكتاتوري) وبين جيل الشباب (الذي تؤرقه مسائل الحياة أكثر من معارك الأمة مهما كان شكلها) هي قطيعة تاريخية تمّت إساءة تقديرها إلى حدّ الآن بشكل مرعب. لا يتعلق الأمر بمجرد نزاع بين فئات عمريّة أو بين سلطة بطركية ومراهقة متمردة، كما دأبنا على القول في يوم ما، بل بصدام بين حقبتين ميتافيزيقيتين: حقب الحداثة (نموذج الدولة-الأمة) وحقبة ما بعد الحداثة (عولمة ما

بعد قومية). وعلينا ألاّ ننزعج من استعمال هذه المصطلحات وعلينا أن نستفيد من طاقتها التفسيرية فقط.

ربما من المؤسف أن نقول إنّ الدولة "الحديثة" لم يعد لديها ما تقدّمه لهذا الجيل "ما بعد الحديث": إنّ مفاهيم الحداثة (الدولة-الأمة، السيادة، كونية حقوق الإنسان، الديمقراطية التمثيلية، المواطنة،...) قد تبيّن أنّها في شطر واسع منها مجرّد "أصنام" سياسية للعصر العلماني. ليس المشكل في كون الدولة الحديثة دولة "خاطئة" أو "سيّئة التنظيم" بل كون تاريخ العالم قد تغيّر. وصار نموذج "الدولة الوطنية" الذي أنجز مشروع الحداثة في كل مكان بمثابة عبء أخلاقي على الشعوب. وهو عبء لأنّه يوهمها بقدرته "التاريخية" على إنجاز المهمّتين الكبريين لوجوده أي التنمية والديمقراطية، أي الحياة والمعنى، والحال أنّه قد "تقدّم به العمر عن انتصاراته" كما يحلو لنيتشه أن يقول ذات مرة. إنّ فشل الدولة-الأمة ليس في مفهومها، بل في توقيتها العالمي.

إنّ ما ثار عليه الشباب، ما بعد القومي أو "المعولَم" و"المعولِم" لقضاياه، هو الاستعمال الهووي للدولة في ظلّ الحكم الدكتاتوري، وليس مفهوم الدولة بعامة. إنّهم ليسوا "فوضويين" إلاّ في أعين الديناصورات السياسية لحقبة العصر الدكتاتوري. ولا ضرّ إن كانت هذه الديناصورات (الميّتة تاريخيّا) ممّن تقلّد سابقاً وظائف في الدولة الوطنية أو ممّن كان يعارضها على نمط حكمها. الفوضويّ هو الذي يريد تدمير منطق الدولة الحديثة بعامة باعتبارها كارثة أخلاقية على مستطاع البشر. لكنّ الشباب الذي ينتحر ليس فوضويّا ولا عدميّا. بل هو من أحرص الجيل ما بعد الحديث على الدفاع عن حرمة الحياة.

طبعا، كلّ من يحاول إنجاز أهداف "الثورة" بناءً على نموذج الدولة الهووية (الأمة الدينية، الأمة الوطنية،...) هو يؤبّد الحاجة إلى الحاكم الدكتاتوري. ومن المؤكّد أنّ المكسب الأكبر للثورات منذ 2011 هو إعادة تشغيل الموتى سياسيّا وتحويلهم إلى منقذين روحانيين.- وربما ينبغي أن نسأل بصوت عالٍ في هذا الصدى الفارغ من الشعوب: هل علينا أن نختار بين المنتحرين وبين تشغيل الموتى؟

لكنّ ما يطالب به الشباب المنتحر هو الحياة، وليس أيّ برنامج أخلاقي هووي. هو لا يريد الآخرة ولا هو يريد أقنمة الوطن من أجل تشريع القمع الهووي للمعارضين. ما يريده هو تأمين الحق في الحياة.

ربّما كان الانتحار ليس وسيلة أخلاقية مناسبة. وربما يجب علينا ألاّ ننصح أحدا بأن يقتل نفسه من أجل قضيته مهما كانت سامية. ولاسيّما حين يكون شابّا. طبعاً، ليس هناك شيوخ من المنتحرين. والشيخ يعرف جيّدا أنّ مساحة الحياة هي الهدية الأخيرة من الآلهة، وأنّه لا تفاوض عليها مع أيّ شكل مريح من الموت. لكنّ النصيحة الأخلاقية أو المرضية ليست الحلّ المناسب.

إنّ سبب الانتحار لديهم ليس شخصيّا في شيء. إنّه أوّل نمط غير شخصي من الانتحار. انتحار من أجل الحياة وليس تبخيساً لها. بل ما وقع هو "تدنيس" الموت، وتحويله إلى أداة مريعة للتعبير. ومن أجل أنّه انتحار غير شخصي فهو ليس كفراً بأيّ إله توحيدي. إنّه استعمال علماني للشهادة الدينية. وهذا يعني أنّه انتحار بلا ثواب ولا فوائد. إنّه تمرين للنفوس الحرة على النضال ما بعد القومي وعلى الجهاد ما بعد الديني من أجل الحق في الحياة. ومن الممكن أن نربط بين ظاهرة انتحار شباب الثورات وبين نكوص الدولة ما بعد الدكتاتورية على أعقابها الهووية: فعلى الرغم من العولمة فإنّ الدولة الهووية في صحّة سياسية جيّدة: انكفاء أمني على ذاتها وإعادة تثبيت الطموحات التسلّطية والعمل على تقديم نفسها باعتبارها ضرورة إستراتيجية للشعوب لا غنى عنها.

إلاّ أنّ ما قتل هؤلاء الشباب المنتحرين ليس عودة الدولة الأمنية إلى سالف عهدها الدكتاتوري على أيدي الديناصورات السياسية لفترة الدولة-الأمة "بعد أوانها"، فقط، بل سياسة السكوت الإستراتيجي حول "الحدث" الميتافيزيقي الذي أنجزوه: حدث الثورة. إنّهم انتحروا صمتاً أو من ثقل السكوت الأخلاقي المطبق حول معاناتهم ولكن خاصة حول روعة ما قاموا به، وجلالة الهدية ما بعد التاريخية التي قدّموها لشعوبنا، ولكن أيضا لسياسيينا ومثقّفينا: هدية الحرية من الحاكم الهووي الذي سرق عمر الشعوب ولكن أيضا عقول المثقفين والمعارضين وحوّلهم إلى ظلّ تاريخي حزين لوجوده.

§ 32

أيّها الجسد الشرقي... من أنت؟

حين كان الحاكم الهووي جاثما على رقاب الشعوب قبل 2011 كنّا نظنّ أنّ إهانة الجسد البشري أو تعذيبه في السجون أو حتى اغتصابه أمام عائلته هي أقصى ما كان ممكنا التعرّض له من مصائب أخلاقية على حرمة النفس في أفق ثقافتنا. لكنّ ما أخذ يحدث راهنا من انتهاكات غير مسبوقة للجسد البشري في الشرق قد صار مدعاة لمرثيّة ميتافيزيقية من نوع جديد. يا لهذه الأجساد كيف صارت نهباً حيوانيّا لكلّ حامل سلاح: لقد غيّر القاتل من ملامحه، ولم يعد يلبس زيّ الدول. وفي اللحظة التي تزعزعت فيه هيبة الدولة وانقلبت إلى كيس من الإهانات التي ينثرها "أيٌّ كان" على الفلان اليومي في هذه القطعة من العالم الحالي دون أيّ توجّس من عقاب ما،- حصل تغيّر مريع في منزلة الجسد: إنّه مساحة القتل المتبقية لأيّ مجرم نسقيّ مهما كان صوته أو لونه أو علمه أو من يشرّع له. نعم، انحسر وجه الدولة وتحوّل إلى غيمة أخلاقية بلا رأس، وعوّضها نوع طارف من المجرمين النسقيين: أيّ حامل سلاح هو دولة برأسه، ويمكنه متى شاء أن يهاجم أيّ حدود أخلاقية لأجسادنا.

نحن أوّل جيل نقف على حدود الدول. ونحن أوّل "مواطنين" بالمعنى الحرفي لهذه اللفظة بالعربية الحديثة: "نواطن" البلد الذي نسكنه دون أيّ ادّعاءات إضافيّة. طبعا، هناك فرق بين الوطن والاحتلال. هذا ما كنّا نظنّ أنّه وضع مدنيّ أو أخلاقي لا رجعة فيه. وكانت الأجساد تنعم بتطمينات سياسيّة رسميّة حول حرمتها. ومن ثمّ كان الفرق بين دولة الهوية وبين دولة الاحتلال، أي بين الوطن والأرض بمجرّدها، كان فرقا واضحا بشكل مزعج. لكنّ ما وقع للدولة العربية الراهنة هو زعزعة غير مسبوقة لحدودها الأخلاقية معنا: نحن أوّل جيل سوف يعيش في ظلّ دول لا "تحكمه" فعلا بل تعايشه دون قدرة حقيقية على حماية نوع السيادة الذي قامت عليه. ولأنّه من دون سيادة ليس ثمّة دولة، كذلك من دون حماية للأجساد اليومية لن يكون هناك "مدنيّون" بالمعنى الحديث. لا توجد الدولة

إلاّ بقدر ما توفّره من أمان أخلاقي لأجسادنا بوصفنا كائنات مدنيّة بحتة. لكنّ تزعزع قدرة الدولة على حمايتنا حوّلها إلى جار أخلاقي من دون أيّ وعود حقيقية بالحياة.

ثلاثة أمثلة مرعبة على نوع جديد من المصير يهدّد أجسادنا:

المثال1: تحت دولة الاحتلال يطالب الفلسطينيون بأن يستردّوا أجساد أبنائهم الذين قُتلوا برصاص المحتلّ "كاملة الأعضاء". أيّ مصيبة جديدة تواجه الجسد الفلسطيني: إنّه لم يعد جسدا "محتلاّ" فقط، بل صار غنيمة عضويّة لأطبّاء الاحتلال. دولة تقتل الناس من أجل الاستيلاء على أعضائهم ومن ثمّ تحويلهم إلى أدوات عضوية لأجساد أخرى. من يقاوم المحتلّ صار عرضة إلى انتهاك ميتافيزيقي لأعضائه. كفّ الجسد الفلسطيني عن أن يكون "عدوّا" دينيًا أو قوميًا لليهود وتحوّل إلى ثروة أو طريدة أخلاقية للجنود/الأطبّاء. صار الجسد المحتلّ أكثر من موضوعة عاديّة للكراهية القومية. إنّه انقلب إلى صيد عضوي أغلى ممّا كان. وهكذا يتمّ لأوّل مرّة ربط خبيث بين الحرية والأعضاء: إذا ما قاومت الاحتلال سوف تُقتل، ولكن ليس لأنّك عدوّ خطير بل لأنّك صيدٌ عضويٌّ ثمين. لم يعد هدف القتل هو إلحاق الموت بالعدوّ، بل ردّ جسده إلى حالته العضوية وتحويله إلى مادّة طبيّة للاستثمار الحيوي. هذه ربما كانت أوّل حروب المستقبل: حروب تُخاض بهدف الاستيلاء الطبّي على أعضاء العدوّ بوصفه ثروة حيويّة. وفجأة ينكشف لنا أنّ العداوة مع الآخر البشري هي مجرّد مزحة سياسية لجيل من الناس. في الحقيقة طالما أنّ العدوّ هو جسد عضوي من فصيلة الحيوان الذي ننتمي إليها فهو ليس عدوّا إلاّ بشكل عرضيّ نعني بشكل سياسي. إنّ قرابته البيولوجية معنا هي أكثر إستراتيجية من عداوته الأخلاقية. هل هناك "تطبيع" ما مع أعضائنا لا تسمح به السياسة؟ ربما. لكنّ ما هو مؤكّد لنا هو أنّ الاحتلال قد غيّر من ماهيته: لقد خرج من فصيلة القمع الاستيطاني أو "الكولونيالي"، وانتقل إلى خانة الاستيلاء العضوي أو الطبّي على أجسادنا. وهذا مدعاة إلى تأمّلات أخلاقية أو معيارية من نوع جديد.

المثال2: يتسلّل الجسد "التكفيري" إلى وسط الجموع داخل شوارع دمشق أو القاهرة أو عدن- ولا ضرّ في اسم المكان لأنّ هذا الجسد الجديد لا وطن له

حصراً– وينفجر. كان العدوّ سابقا ينصب كميناً لأجساد أخرى لكنّه لا ينسى جسده في المكان. أمّا هذه المرة فإنّ الإرهابيّ يفجّر جسده بنفسه. ولا أحد يجزم بأنّه مات هناك. إنّه يترك جسده ويحمل "نفسه" إلى مكان من نوع آخر: "جنّة" افتراضية لفصيلة من الحيوانات الأخلاقية المنفصلة عن بقيّة "البشر". وعلينا أن نسأل: ماذا حلّ بنا حتى صارت أجسادنا تهمة أو كميناً لأجساد أخرى ليس ثمّة ما يفصلنا عنها سوى نوع الادّعاءات الأخلاقية حول أنفسنا. في أيلول 2001 كان الجسد–الكمين ضدّ الآخر الديني، ومن ثمّ كان يواصل خوض معركة لاهوتية بين الإبراهيميين أو بين عائلتين إبراهيميّتين. لكنّ الجسد التكفيري الذي أخذ يفجّر نفسه في وطنه وبين أهله هو جسد من نوع جديد: إنّه لا يحارب ضدّ دين آخر. ومن ثمّ هو لا يواصل تأويلا قديما لأنفسنا. الجسد التكفيري جسد "ما–بعد–حديث" تماماً: هو لا "يستشهد" من أجل نشر كلمة الله الإبراهيمي لأنّها منتشرة منذ آلاف السنين لدى شعوب بأكملها، وهو لا "يضحّي" من أجل الوطن، مثل الجسد العلماني للدولة الأمة منذ القرن التاسع عشر، لأنّه لا يؤمن بالدولة المدنية أصلا كشكل مناسب للحياة، بل هو فقط: ينصّب استعمالا عدميّا للجسد يبدو أنّه هو دستور الأجساد بعد انهيار الدول في شكلها الحالي. ولو وضعنا كلّ ادّعاءات الجسد التكفيري حول نفسه بين قوسين لوجدنا أنفسنا أمام حقيقة مرعبة وعارية من أيّ غطاء أخلاقي: إنّ قتل الأجساد البشرية هو تقنية البقاء الوحيدة لشكل عدميّ وتكنولوجيّ من السلطة لم يُعرف من قبل. لا يوجد أيّ مجال للنقاش الأخلاقي مع جسد تكفيري. التكفير يضع مساحة الحوار بين البشر خارج المدار، ويبدأ فجأة في تنفيذ عدميّة نشطة وآليّة وباردة لا تحتوي على أيّ مضمون أخلاقي مباشر. ما نجح فيه الجسد التكفيري هو الكشف عن الوجه العدمي من جسد الحيوانات البشرية في المستقبل: أكل الجار كطعام أخلاقي من أجل تبرير الحياة. كلّ التفكيريين عائلة أخلاقية واحدة: تفكّر بالإنسان الحالي على أنّه موجود غير مبرّر.

المثال 3: كومة من النعال الآدميّة يتمّ تجميعها في أحد شوارع بغداد بعد تفجير انتحاريّ. طبعاً، نحن لا نرى الأجساد هنا. لقد وقع انتشالها قبل ذلك

بقليل. لكنّ النعال تحمل آثار الدماء، وترنو سريعا إلى أناس عاديين تماما، وبالمعنى الدقيق إلى فقراء مرّوا من هناك. يمرّ الفقراء وتبقى نعالهم تشهد على موهم المجّاني. حين تتفرّس في النعال كنصّ هيرغليفي، تكتشف للتوّ أنّ الأمر لا يعدو أن يكون كومة من النعال اليومية لأناس يوميين لا يتمتّعون بأيّة علامات أرستقراطية أو أيّة قيمة استثنائية سوى كونهم من فصيلة البشر. وأنّهم قُتلوا بسبب ذلك فقط. هذا الموت اليومي هو علامة على نوع جديد من إبادة البشر: ليس من أجل أكلهم، كما فعلت بعض القبائل البدائية، وليس من أجل الاستفادة من أعضائهم كما فعلت إسرائيل الحديثة، بل من أجل إلحاق أكثر ما يمكن من القتل الآدمي في صفوفهم. - ماذا وقع على وجه الدقة؟ هم فقراء انتحاريون فجّروا أنفسهم بنيّة قتل أكثر ما يمكن من الفقراء. ما يضيفه المشهد هو أنّ مهنة الدولة قد صارت واضحة من فرط تكرّرها: تنظيف الشوارع من الأجساد المقتولة مجاناً. طبعاً هذا يعني رسم الحدود بين شوارع عادية وشوارع مرّ بها الانتحاريون. لكنّ رسم الحدود قد صار هذه المرة خاليا من أيّ سلطة أو قدرة على السيادة. إنّه عمل بلدي يتمثّل في انتشال البقايا الآدميّة وإفراغ المشهد اليومي للمدينة من آثار الموت. وكأنّ الدولة قد تحوّلت إلى متفرّج لا يصل إلاّ بعد الأوان. متفرّج كسول تكتفي بكنس الشوارع من آثار حرب لم تكن مستعدّة لخوضها، بل فُرضت عليها في وقت إضافي من عمرها التاريخي. هل على الدول أن تعتذر عن هذا الكمّ من القتل البشري؟ أم أنّ الدولة نفسها بضاعة تاريخية من الماضي؟ ومن ثمّ أنّ تجميع كومة من نعال الموتى هو لا يدخل في شؤونها الدستورية؟

VIII

33 §

داعش والغبراء أو نهاية الإسلام...؟

نصّ غضبي

هل ما يزال بيننا "نحن" من يفخر بالانتماء إلى أفق "الإسلام"؟ إلى "الله" الإسلامي؟ و"محمد" الإسلامي؟ و"القرآن" الإسلامي؟ أم أنّه بعد أن "تداعشت" علينا الدنيا من كل حدب وصوب، لم يعد لدينا أيّ هامش للاعتذار عن خطر هويتنا على الإنسانية؟ لماذا نشعر بخزي عميق غير مسبوق من كوننا ننتمي إلى هذه الإنسانية المخبولة بالتكبير؟ هل عرف اجدادنا مثل هذا الشعور بالندم على انفسنا العميقة؟ وهذا العار الأعمى من ثقافة القتل العادي الموحش في عاديته التي تثوي تحت كلماتنا -وصلواتنا دون أن نتفطن إلى ذلك منذ قرون؟ أم أنّنا نشهد أوّل استعمال تكنولوجي للقتل باسم الله أو باسم السلف الصالح؟

داحس والغبراء، حرب أم أسماء خيول؟ ولكن أيضا داعش والغبراء: أسماء حرب ولكن هذه المرة بلا خيول. نحن أمة لم تعد تتسابق على أي شيء. حتى الموت قد تحوّل إلى مجرد تمارين سلفية على القتل التكنولوجي، القتل للقتل. ومهما كانت الصدفة اللغوية غريبة أو بريئة إلى حدّ الفظاعة، فهي قد قالت كل شيء: نحن ننتقل من عصر داحس، حيث لا يزال لدينا ما نتسابق عليه، في أفق كينونة جبارة ومؤسسة ومرحة، إلى دهر مزيّف وكئيب هو دهر داعش، حيث صارت الصلاة أداة قتل بلا أفق، لأنّها صارت تجري خارج فكرة "الله" التي عرفناها إلى حدّ الآن. كيف يمكن لأحد أن يصلّي منذ الآن خارج فكرة الله التقليدية؟ أيّ ضرب من المكر بإمكاننا أن نعوّل عليه حتى نعود إلى البيت الأخلاقي لأنفسنا الحديثة، الهشة، الزائلة، في آخر هذا المساء الإمبراطوري / الخليفي، البائس؟

وكلّما تسمّرت أعيننا أمام مشاهد الدماء القانية، في صورها الرقمية جــدّا، التي تتفجّر من الأجسام الطرية للمحدثين، أو ركض البصر عاليا كــي يلمــس الرؤوس المقطوعة بعناية والمعلقة على سنان الحدائق الحديثة، حيث أخطأ الفــلّ أو الريحان أن يطمع في أن يتطاول في النبات ذات يوم،- كلّما... شعرنا أنّنا نمــوت من الداخل أو أنّنا قُتل منا شيء ما هناك، في تلك البقاع التي ينهمر فيها المقــدّس القديم مع كل أنواع الرياح، وحيث تعبق الأرواح المثقلة بالآلهة في كل وهــد أو جبل أو خلاء.

يا لهذا العار الميتافيزيقي...! قطعان من البشر تُساق بحداء الإبل، إلى مســالخ لا-راهنة، حيث تُنزع الرؤوس كما تُقطع العراجين الفاسدة من النخل الميت. هل فسدت فينا الحياة إلى هذا الحدّ؟ هل موتة الإله الإسلامي قــد أوشــكت علــى الالتحاق بموتة الإله المسيحي؟ هل دخلنا مرحلة أدبيــة جديــدة مــن التــأبين الميتافيزيقي لكل ما هو مقدّس فينا؟ متى نخجل من كوننا نحن بهذا القــدر؟ نســاء تُباع وتُشترى خارج التاريخ؟ هل عاد الوحش القديم النائم في كــل الثقافــات القديمة إلى الظهور دون أن نعلم وباسمنا نحن فحسب دون جميع الأمم؟

يبدو أنّ ثقافة القتل الدينية لا يمكن أن يعادلها أيّ نظام آخر من الموت. صــحيح أنّ القتل لا ماهية له. لأنّ الموت صناعة بلا انتماء. لكنّ رأس الأمر في القتــل لــيس المقتول بل عنوان القتل: نوع التشريع الذي يبرر القتل ويعلّله من الــداخل، وكأنّــه واجب أخلاقي أو فضيلة وثنية. فماذا لو كان القتل نوعا من الصلاة؟ أو الزكــاة أو المناسك والطقوس والشعائر الرسمية لإنسانية واعية بنفسها؟ من السهل أن ننسب قــيم القتل إلى هذا الإله أو ذاك. وقد يكون هذا هو الكسل الروحي العميــق والفظيــع في ثقافة شعب أو مجموعة من الشعوب: إله يبارك قتل البشر وتعذيبه وســبيه واغتصــابه وتقطيع أوصاله والتمثيل بجثته، وكأنّ ذلك تمارين رائعة في الشهادة، كرقصة ســريالية للقفز إلى العالم لآخر، عالم الحور والخمور العلوية. وماذا لو كان الله براء وبريئا مــن كل ما يدور في خلدنا من السعي إلى مرضاته بواسطة القتل؟

وعلى ما في مشاهد القتل من الفظاعة، فإنّ ثقافة القتل أفظع من القتل وأشدّ فتنة على الناس. صحيح أنّ مشاهدة قطيع من البشر العراة ممّددين على صــحراء

قبيحة، في الرقة السورية أو في أي مكان آخر من أرض الأنبياء، هو أمر مرعب ومخجل ومرفوض تماما، وخاصة هو فضيحة لنا أمام ضمير الإنسانية جمعاء- لكنّ ثقافة القتل التي أدّت إليه وبرّرته، لا تزال قائمة وتتمتع باحترام ميتافيزيقي مريع. ومن الخبث الرخيص أن ندّعي أنّ مقاومة داعش بإعانات الغرب أو حتى القضاء على دولتها هو الحل الناجع. إنّ داعش فكرة وليس عصابة: فكرة دينية وسياسية عميقة وراسخة في مخيالنا التاريخي السحيق القدم. وليس مجرد مجموعة إرهابية. إنّها سياسة هوية، وليست احتلالا. وإنّها خطة روحية للاستيلاء على البشر الحديث وتحويله إلى رعيّة دينية بلا أيّ قدرة على المواطنة الحرة. إنّها إستراتيجية صريحة لتجريد الإنسانية من ملكاتها ومن حرمتها الأخلاقية والقانونية والوجودية وإعادتها إلى حيوانيتها السياسية. هي لا تقيم سيطرتها على نظام بيو-سياسي بالمعنى الحديث، وإن كان يبدو أنّها منظمة ومصمّمة ومحكمة إداريّا. لكنّ ذلك مجرد مظهر فقط.

إنّ داعش هي التنفيذ الجذري لثقافة القتل التي تحتوي عليها سيرتنا الدينية العميقة. ولا يمكن لأحد أن ينكر أنّ عديد مشاهد القتل قد سبق وأن وصفها وصوّرها الأخباريون والمؤرخون القدامى عند العرب. وكونها لا تنتمي إلى سنة الرسول نفسه فهذا لا يغيّر من طبيعة الإشكال شيئا- ويبدو أنّ أحد أسباب وصولنا إلى عصر داعش هو سكوتنا النسقي عن ذلك الوجه الآخر من تاريخنا الروحي وتواطئنا الأخلاقي الطويل الأمد مع قصة أنفسنا القديمة، وهو خطأ ميتافيزيقي اقترفته الشعوب كما استثمره الحكام كأفظع ما يكون.

كيف يمكن لنا أن نتحرر أي حاجة تاريخية إلى دواعش جديدة في أفقنا؟ أم أنّ الإسلام قد انتهى كأفق أخلاقي ومن ثمّة لم يعد يحق لأيّ مؤسسة أو هيئة دينية أن تشرّع لذواتنا الحديثة وكأنّنا لا نزال في حاجة إلى هذا الانتماء العميق؟

لطالما دافعنا عن انتمائنا إلى أفق الإسلام كجملة رائعة من مصادر أنفسنا العميقة، ولكن النتيجة جاءت مخيّبة للآمال بشكل غير مسبوق: إنّ وضع دولة الإسلام موضع التنفيذ لم يؤدّ إلاّ إلى أسوأ أنواع الوجود السياسي منذ فجر التاريخ: سياسة القطيع البشري نحو المسلخة. وهذا هو ما يجري الآن. وكل من

يواصل تبرير فكرة الإسلام من دون أن يجد مخرجا أو تعليلا أخلاقيا لهذا المأزق الميتافيزيقي المرعب حيث ألقت به داعش بكل إرادة وبكل هوية، هو لا يفعل سوى خداعنا أو خداع نفسه. وسواء كان المدافع حداثيا أو كان سلفيّا، فهذا لا يغيّر من طبيعة المعضلة الداعشيّة شيئا.

ربما، نحن الكتّاب أو لنقل نحن "أهل الكتاب" بجميع أنواعنا التوحيدية، لم يبق لدينا من الحكمة غير الغضب على أنفسنا العميقة. وكل نصّ منذ الآن هو نصّ غضبي أو لا يكون. وذلك يعني أنّه لم يعد يحتمل أيّ نوع من النقاش. لا أحد بإمكانه أن ينجو من الموت بواسطة الحجاج. الموت لا يجيد الاستدلال على الرعب. إنه يرعب فقط.

34 §

تفاهة القتل.. أو هل ثمّة فرق بين الإرهاب الديني والعدميّة الأوروبية؟

في سنة 1807، في أحد فصول كتاب **فينومينولوجيا الروح**، أشار هيغل إلى أنّ الثورة الفرنسية وهي تضع مفهوم "الحرية المطلقة" موضع التنفيذ –ما بين 1792 و1794 إبّان استعمال "الإرهاب" (la Terreur) كأداة إجرائية بحتة من أجل تصفية نسقيّة لكلّ "أعداء الثورة" أو "أنصار الثورة المضادة"– هي قد دشّنت مفهوما جديدا عن الموت: إنّه "الموت بلا معنى" (*der bedeutungslose Tod*) أو "بلا دلالة"، الذي تنحصر صلاحيته أو وجاهته في "الإرهاب المحض للسالب (der reine Schrecken des Negativen)، الذي ليس فيه أيّ شيء موجب أو متحقّق" بحيث أنّ "العمل الوحيد والفعل الوحيد للحرية الكلّية هو بذلك **الموت**، وعلى الحقيقة **موتٌ**، ليس له أيّ حجم ولا تحقّق داخلي؛ وذلك أنّ ما تمّ سلبُه، إنّما هو النقطة غير المتحقّقة من الذات الحرّة بإطلاق؛ إنّه إذن الموت البارد والسطحيّ كأشدّ ما يكون، الذي ليس له دلالة أكثر من اختراق رأس كُرنب أو من رشفة ماء."

هذا الربط في ماهية الموت، منذ تدشين عصر التنوير، بين "اللامعنى" و"الإرهاب" هو خاصية الوجود الحديث. والأساس الذي قام عليه نوع غير مسبوق من الحرية مهما بالغنا في حسن الظنّ بالمفهوم الحديث للثورة: هو ما سمّاه هيغل "الحرية المطلقة" كإطار بيو-سياسي للرعب البشري. وهي مطلقة في معنى أنّها لحظة اكتشاف الأنا الحديث أنّه حرّ ولكن في معنى أنّ كلّ ما يحيط به هو مجرّد "موضوع" لوعيه، وبالتالي أنّه يحمل في قبضته "ماهية كلّ الكتل الروحية للعالم الواقعي كما للعالم فوق الطبيعي". فجأة تنقلب الحرية إلى وعي يفترض أنّه وعي "بكلّ واقع روحي، وأنّ كل واقع هو فقط شيء روحي، والعالم هو فقط إرادته، وأنّ هذه الإرادة هي إرادة كلية".

هذا النوع من الحرية المطلقة الذي وضعته الثورة الفرنسية موضع التنفيذ هو مفهوم الحرية الذي تأسس عليه نمط استعمال الموت منذ قرنين: إنّه الموت بلا معنى خاص. الموت الذي يفترض رغم ذلك أنّه في ماهيته موت روحيّ لأنّ الوعي بالموت ليس غريبا عن العالم الذي قتله بل هو عالمه الخاص أو أثر ميتافيزيقي لإرادته؛ وهو بلا معنى لأنّه يختلف عن الموت قبل الحديث بأنّه موت غير أخلاقي أو موت ليس له رسالة. هو موت غير شخصي أيضا في معنى أنّه لا يدّعي أنّه يقف خارج شخصية العالم الذي يقتله. بل هو التعبير العميق عنه.

ولذلك حين أعلن نيتشه عن مجيء العدمية أي الانهيار الكامل لجميع القيم المؤسسة للإنسانية التقليدية، هو في الحقيقة لا يخترع عصرا جديدا، بل هو يصفه فقط أو يسرده بشكل مختلف. ثمّ توالت الأحداث الكبرى في ضمير الغرب: بعد "موت الإله" الأخلاقي (نيتشه) وبعد "الجحيم هم الآخرون" (سارتر) و"تفاهة الشر"(حنّا أرندت) و"موت الإنسان" (فوكو) وعصر "الإرهاب" ("مفهوم 11 أيلول" حسب دريدا).. جاء وقت تفاهة القتل ما بعد الحديث.

علينا أن نكفّ عن الجدل حول علاقة الإرهاب بالدين، بهذا الدين. "هذا الإسلام" (حسب عبارة فوكو حينما كان يرسل تقارير من طهران عن "الثورة الإيرانية" في أواخر السبعينات) ليس "ذات" الإرهاب وإن كان لا يستطيع أن يعفي نفسه من أن يكون "موضوعا" له. وإنّ "الإلحاد المفهومي" (حتى نستعمل

عبارة رشيقة لجون لوك ماريون) لم يعد يكفي كي نبرّئ ذمّتنا "الحداثية" من الانتماء إليه، نعني إلى تلك المدوّنة الرائعة التي لا تخلو من تاريخ عميق في تقنيات القتل.

إنّ تفاهة القتل قد أصبحت المشهد الأخلاقي للإنسان الأخير. ونحن نقول للمسلم الأخير أيضا. هذا النمط البشري الذي يشعر بأنّ حربه حربان، كما كان يقول درويش في قصيدة "سرحان": حرب الذين قتلوه وحرب الذي جعلوا قتله ممكنا.

ولكن ماذا يقصد القاتل؟ - ترون كيف نسأله أسئلة تقليدية جدّا، وأنّ موضة القتل ما بعد الحديثة- أي تلك التي أسقطت ورقة التوت الحداثية واستغنت عن كل أنواع التنوير- لم تعد تحفل بالأسئلة. هل هذا القاتل المشهدي هو كوجيطو ديكارتي ظلّ طريقه إلى عصر التنوير؟ هل القتل تمرين جديد في "نقد العقل" الذي كنّا نعوّل عليه كي نلتحق بالركب الإبستيمولوجي للغرب؟ وهل نحن واجهة الاتهام الوحيدة في هذا العالم الهشّ أكثر من أيّ وقت مضى؟ هل يكفي النسب البيولوجي أو "الإتني" أو الديني أو الجغرافي أو اللغوي كي نثبت تهمة القتل على شخص ما أو على أمّة ما؟

منذ نيتشه تمّ الإعلان عن موت الإله الأخلاقي. وتمّ تدشين عصر العدمية. والرهط العدمي هو نمط بشري ليس فقط لم يعد يؤمن بسلم القيم التقليدية بل هو من انخرط في تنفيذ تكنولوجي لبرنامج "أفول الأصنام". وكان هذا بمثابة بشرى ما بعد دينية بنوع جديد من عصور الأنوار: تلك التي تفسح المجال إلى ظهور "آلهة جديدة" على الأرض، شكل الكينونة "الوحيد" في أفق الحيوان البشري. لكنّ تدبير العالم بعد موت الإله لم يؤدّ إلاّ إلى حروب دينية ما بعد تاريخية. حروب من دون مؤمنين. بل فقط: برامج قتل عدمي يدّعي أنّه أفضل وضعية "بيو-سياسية" قد يمكن توفيرها لظاهرة "السكّان" في مجتمعات "المراقبة والعقاب".

ولكن لماذا نشعر إذن بأنّنا "متّهمون" إلى هذا الحدّ؟ يمتاز المسيحيون في تاريخ الأخلاق بأنّهم شعوب "الخطيئة" وبأنّ "وخز الضمير" هو مكنة المسؤولية الفريدة من نوعها التي يتميزون بها على مستوى الإنسانية. المسيحي لا يشعر بأنّه "متّهم"

بل بأنّه "مذنب". والمزعج هنا هو أنّ المسلم يشعر بالعكس: إنّه أقلّ ما يكون مذنبا وأكثر ما يكون متهما. لا نعني الذنب القانوني. الذنب ليس قيمة قانونية إلاّ عرضا. ومنذ **جنيالوجيا الأخلاق** تعلّم المعاصرون كيف يعيدون تنزيل مقولة "الذنب" في تاريخ الدِّين وإشكالية الاضطغان التي ترتبط بها. لكنّ المسلم يشعر دوما وبشكل صفيق بأنّه غير معني بكلّ سرديات موت الإله وكلّ مشاكل الضمير التي تقوم عليها.

نحن متّهمون لأنّ تاريخ الحقيقة الذي تأسست عليه سردية الإسلام هو تاريخ لا يستثني القتل من ماهيته. ومثلنا مثل اليهود أو اليونان، نحن نؤرّخ لمعاركنا وحروبنا بشكل مهيب. إنّ هويتنا هي تاريخ معاركنا. والذاكرة الحربية ذاكرة هووية دائما. ولكن هل يكفي أن تزعم المسيحية أنّ الإله قد مات من أجلها على الصليب حتى تبرّئ ذمّتها من ذاكرة القتل؟ أليس موت المسيح جزء لا يتجزّأ من تاريخ القتل؟ ما الفرق في آخر المطاف بين إله يأمر بقتل البشر الوثنيين كوسيلة تاريخية لتطبيق الشريعة وإله يستعمل موته على الصليب الوثني أداة لتنصيب العدمية في أفق البشر؟

ربما آن الأوان لأن نتحقق من الفرق بين العدمية الأوروبية والإرهاب الإسلاموي.- قد يُقال إنّ "العدمية" (nihilism) نتيجة لانهيار الإيمان بالإله المسيحي ونقد الدين من طرف التنويريين ثمّ إعلان "موت الإله" مع نيتشه وأدباء القرن التاسع عشر؛ أو هو نتيجة لضرب من "تأليه الإنسان" بدأ مع ديكارت والعقلانيات الكبرى للقرن السابع عشر (سبينوزا، ليبنتز..) وبلغ أوجه مع دراما سردية "العقل في التاريخ" مع هيغل؛ أو هو أمارة على "نزع السحر" عن العالم الذي نتج عن الرأسمالية (فيبر)؛ أو هو علامة على "وحشة" الإنسان في العالم في عصر التقنية كعصر بلا "موطن" روحي أو بلا "كينونة" (ياسبرس، هيدغر..). أو هو بعامة نتيجة أخلاقية عميقة لتطوّر فكرة "الحداثة" أي فكرة تنصيب مبدأ الذاتية مركزا لإدارة العالم، سواء أكان فضاء تاريخيا-اجتماعيا لتشكيل الهوية الإنسانية ما بعد التقليدية، أو فضاء سرديّا لتملّك تاريخ الإنسانية برمّتها وتحويلها إلى مخزون سردي خاص أو تحت إمرة الغرب.

لكنّ "الإرهاب" (terrorism) هو في مقابل ذلك ظاهرة جديدة، ما بعد حديثة تطال ظاهرة الحداثة نفسها وتعادي مبدأ الذاتية وجملة آداب الجسد والحرية والفردية، الخ.. التي نتجت عنها. فهو نتيجة دين معيّن وثقافة معينة ولغة معينة، الخ... قد يُقال.

في حقيقة الأمر إنّ مراجعة تاريخ تكوّن المصطلحات قد يلقي ضوء مثيرا على وجاهة استعمال المفاهيم. - فإنّ أوّل ظهور لمصطلح "العدمية" يبدو أنّه يعود إلى سنة 1733 في كتاب في علم اللاهوت ظلّ مجهولا[1]. لكنّ المعروف أنّه إنّما بعد سنة 1787 أو سنة 1792 قد انتشر المصطلح، نحته ناسكٌ ألماني متصوّف وغريب الأطوار يُدعى جاكوب هرمان أوبريت (Jacob Hermann Obereit)، وقد استعمله لوصف مفهوم "الشيء-في-ذاته" الذي نصّبه الكانطيون الراديكاليون في مكان الإله نفسه، وبالتالي وصف "المثالية الترنسندنتالية" باعتبارها لا تعدو أن تكون "نزعة عدمية". لكنّ من أذاع المصطلح وكرّسه في هذا المعنى الأخير هو اللاهوتي والتقويّ الألماني جاكوبي في رسالة إلى فيشته بتاريخ 1799، وهو المصدر المشهور حول هذا الأمر واصفا المثالية بأنّها عدميّة. والرسالة معاصرة لمحنة فيتشه إبّان خصومة الإلحاد. ويبدو أنّ جاكوبي كتب الرسالة لرسم مسافة علنية عن فيشته الذي يعرف عنه بأنّه مناصر للثورة الفرنسية.

يقول جاكوبي: "إنّ أمام الإنسان اختيارا واحدا ووحيدا: العدم أو الله. عند اختيار العدم هو يجعل من نفسه هو الله؛ ذلك يعني هو يجعل من الله ظاهرة، إذ أنّه من المستحيل، إذا لم يكن هناك إله، على الإنسان وكل ما هو حوله أن يكون أكثر من مجرد ظاهرة. أنا أعيد: الله موجود وهو موجود خارج ذاتي، وهو ماهية حية قائمة لذاتها، أو أنّني أنا هو الله. ليس هناك من إمكانية ثالثة".

وربما علينا أن نشير أيضا إلى مصطلح استعمله الفرنسيون (سنة 1801) في تلك الحقبة ألا وهو "rienniste" للإشارة إلى اليعقوبيين المتطرفين باعتبارهم عبّاد "اللاشيء".

وإنّ أوّل ظهور لمصطلح "الإرهاب" هو في القرن الثامن عشر، وبالتحديد في نوفمبر 1974، وتمّ تثبيته في المعاجم انطلاقا من سنة 1798، إبّان توصيف

(1) F. L. Groetzius, *De nonismo et nihilismo in theologia* (1733).

الفترة التي خصّصتها الثورة الفرنسية لتصفية كلّ "المضادين للثـورة". ويسـتعمل المؤرخون مصطلح "la Terreur" للإشارة إلى فترتين: فتـرة "الإرهـاب الأول" (la première Terreur) بين أغسطس وأيلول من سنة 1792، بين سقوط الملكية وإعلان الجمهورية؛ وفترة "الإرهاب الثاني" (la seconde Terreur) وهي تمتد من يونيو 1793 إلى يوليو 1794، من سقوط "الجيرونـديين" إلى قتـل روبسـبيار. الإرهاب مصطلح استحدثته الثورة الفرنسية وطبّقته كأداة تصفية نسقيّة ومنظّمـة وإجرائية بحتة لأعداء الثورة.

ماذا يعني هذا التذكير؟ - أنّ الإرهاب ليس ظاهرة دينية بل هـو اختـراع خاص جدّا بالثورة الفرنسية. وهو أسلوبها المكرّس لتصفية المعارضين باعتبـارهم "مضادّين للثورة". وهو تهمة ما بعد دينيّة تماما، تهمة "علمانيّة" تماما. وأنّ العدميّة هي ردّ الفعل الروحي العميق على موت الإله الأخلاقي في أوربا في نهاية القـرن التاسع عشر. ومن ثمّ أنّ الإرهاب والعدميّة ليس فقط ظهرا في فترة تاريخية واحدة بل هما ربما كانا ضربا صامتا من الترجمة الترنسندنتالية للذاتية الأوروبية الخارجـة من نطاق "العالم القديم"/المسيحية اليومية، إلى أفق المجتمع العلمـاني - أي الـذي علمن القيم المسيحية وحوّلها إلى جهاز "حداثة" عنيف لأنّه يستعمل العلاقة "ذات/ موضوع" بوصفها إستراتيجية السيطرة على العالم وتملّكه. ولذلك لا يقع "إرهاب" إلاّ بقدر ما نفترض أنّ "الآخر" (أكان شيئا أو شخصا) هو "عدم" أو "لاشـيء"، ومن ثمّ أنّه لا يملك أيّ "أصالة" جوهرية تمتنع عن السقوط تحت "النظرة" الإرهابية إلى العالم.

إنّ الأمر يتعلق في الحالتين بضرب من "التنوير العنيف". والعدمية والإرهاب وجهان لعملة واحدة: هي الحداثة الأوروبية كما أرّخت لنفسها، وليس كما قـد يحدث أن يعاديها سلفيّون يظنّون أنّهم يحتكرون "هوية" الإرهاب أي الاسـتعمال "الأصولي" للحرية المطلقة. علينا أن نفصل فصلا حادّا بين "انتظاراتنا" من الحداثة (سياسات الأمل التي تأسست عليها كل إعلانات الاستقلال في بلداننا التي تعـاني من "الحداثة الموازية") وبين البنى الهووية التي تشكّل في ضوئها التاريخ الـداخلي للحداثة أي ما سمّاه فوكو "تاريخ الذات" (تكوين الهوية الحديثة كمـا وصـفها

تايلور) في مقابل "تاريخ الآخر" (المريض، المجنون، المسجون، المثلي...). ومن ثمّ فإنّ تهمة الإرهاب ليست حكرا على الثقافات "غير الحديثة". فهي تعاني أيضا من تخلّف تقني في مقاومة الإرهاب أيضا. ومثقّفوها، حتى نستعمل عبارة رشيقة لجياني فاتيمو، هم "ليسوا عدميين بما فيه الكفاية".

السؤال إذن هو: متى نبدأ، أو يبدؤون، في وصفنا أو سردنا بالاعتماد على معجم يعرفنا أو مفردات تنتمي إلينا؟ يبدو أنّنا لن نشرع فعلا في التفكير الجذري في مشاكلنا إلاّ عندما نكفّ عن الجدل حولها بالاعتماد على جهاز اصطلاحي لا نسيطر على تشكّله التاريخي ولا على سياسة الخطاب التي أنتجته. ثمّة نوع من الإخصاء يطال المفاهيم أيضا. وذلك عندما يتمّ توسيع منطقة الممنوع حول ما ينبغي قوله لأنفسنا وتعويضها بوطاويط رسمية تؤبّد المشاكل من فرط الحرص على تزلّف حجة السلطة التي لا يبدو أنّها تساوم على أيّ شبر من تسلّطها. لا يتعلق الأمر بفساد أو إصلاح الأديان؛ فهذه مهنة عفا عليها الزمن الحديث؛ بل بإصلاح الإنسان. إنّ الإرهابي الوحيد والعدميّ الوحيد في كل مكان هو الإنسان، وليس العقائد أو الأفكار. إنّ تحرير الإنسان من خوفه - مهما كان موضوع هذا الخوف- هو الطريق الوحيد لتحرّره من العدميين والإرهابيين، أي من حاجته "البريئة" إلى القتل.

أليست البراءة هي الوجه الآخر من تفاهة القتل؟ طالما لا يمكن دعوة الآخر إلى مشاركة الإنسانية بمجرّدها، ثمّة براءة تتعالى على الجميع. وكلّ ادّعاء براءة يتجاوز الإنسان هو مشروع للقتل. وإنّ اكبر تشريع روحي للقتل هو ادّعاء احتكار منطقة البراءة وتأسيسها على أيّ ضرب من التعالي. ويبدو أنّ مستقبل كل تصوّراتنا الدينية عن "الله"- مثل كل مفاهيمنا الأخلاقية عن "الإله"- مثل كل مقولاتنا الجمالية عن "الألوهية"- هو رهين استعدادنا للقبول بمراجعة رسميّة وعلنيّة لفكرتنا عن "التعالي"، أي لكل أنواع التقديس في ثقافتنا العميقة.

ثمّة أسئلة حول منطقة المقدّس أُجّلت طويلا وآن الأوان لطرح بعضها أو إعادة طرحه، وإن كانت معالجتها الفلسفية الحاسمة سوف تنتظر جيلا أو أجيالا أخرى. علينا منذ الآن أن نقبل بهكذا تساؤلات دون تحفّظات رسمية: كيف نستعمل

مقدّساتنا في المستقبل؟ ما هي أوجه طريقة للحديث العمومي عن الله؟ كيف نحمي فكرة الله من المؤمنين به؟ ولماذا تمّ اختزال شخصية النبي في شخصية الشهيد أو المقاتل؟ هل يحتوي الدين على استعداد خاص لصناعة الموت؟ وهل الحل هو إخراج الدين من النقاش العام؟ هل ثمة "إبوخيا" روحية؟ أليست "الأصولية" التي بلغت أوجها مع "داعش" هي جزء لا يتجزأ من سياسة الحقيقة في تاريخنا العميق؟ ولماذا لا نحصر الإيمان في دائرة الشخصي والخاص مثلما فعل بعض المتصوّفة؟ هل ثمّة جدوى ديمقراطية من الخلط بين الدين والحياة؟ ما المانع من فهم النصوص المقدّسة كآثار جمالية بحتة؟ وما المانع من الاعتراف بحق غير المؤمنين في المشاركة في بلورة علاقة أكثر طرافة بين الحقيقة والحياة؟ هل يمكن تبرير الإرهاب باعتباره مقاومة شريفة؟ إلى متى يجوز أن تعوّل دولٌ بأكملها على الاحتكام إلى "علوم شرعية" قبل-حديثة انهار البراديغم الإبستيمولوجي الذي تأسّست عليها؟... بيد أنّه ليس من فائدة محدّدة في الأجوبة عن هذه الأسئلة بل فقط: أن تنجح في رسم فضاءات اختلاف لائقة ونبيلة وصحّية بين المنتمين إلى نفس المجتمع هي وحدها كفيلة بتأجيل أو إلغاء أيّ حاجة إلى قتل الآخر بما هو كذلك.

وإذا كان ثمّة من معنى قد بقي للحديث عن "الاجتهاد" فهو هذا: أن نراجع فكرتنا العميقة عن "المقدّس"، وأن نعيد تربية الإنسان لدينا على هذا الأساس. لم يعد ينحصر أو يتعلق الأمر بالدفاع عن هويتنا أو عن ثوابت الأمة أو عن رسالتها الأخلاقية أو براءتنا من الإرهاب،... فهذه المطالب كلها، على مشروعيتها أو وجاهتها أو نبلها، هي مطالب جيل آخر، ولى وانتهى. لا يوجد إنسان بريء من تاريخه. لكنّ الغرب ليس هو المحكمة الكونية الوحيدة. علينا أن نثبت براءتنا، أي عدم حاجتنا التاريخية إلى القتل،- ليس باعتناق كلّ تقليعات الغرب الجمالية والأخلاقية والقانونية والسياسية... بل باعتناق أنفسنا العميقة، وهو ما يفترض أن نؤرّخ لخطورتنا الخاصة، وعلاقتنا الخاصة بالعدم، وأن نكتب تاريخ الإرهاب الخاص بكينونتنا في العالم دون أيّ وجل أو خجل. إلاّ أنّ شرط إمكان كل ذلك لا ينبغي أن يُنسى أو أن يحوّل إلى موضوع تفاوض سخيف: إنّه حرية الانتماء إلى أنفسنا. الحرية هي الوصية الأخيرة للأحياء. ما بقي هو مدوّنات للموتى.

§ 35

شعوب في الأسر... أو اعتقال المكان ومَوت السياسة

كان الفلسطينيّ وسيظلّ أيقونة الانتماء في أفق أنفسنا المعاصرة: اللاجئ، الأسير، الشهيد... الإنسان. بيد أنّه قد تمّت بسرعة أقنمة هذا النوع الجليل من البشر وحرمان الإنسانية من ترتيب علاقة عادية معه. ونتساءل دوما: هل للفلسطينيين حياة يوميّة؟.. كما تساءل أحد الباحثين الأوروبيين: "هل كان لآلهة اليونان حياة يوميّة؟" - يشعر كلّ من يواصل استعمال لغة الضادّ أنّه يقف في الموقع الخطأ طالما أنّ "بوصلة" الكينونة لا توجّه يديه نحو ما ينبغي أن يُقال. وما ينبغي أن يُقال لم يتزحزح عن الأفق منذ 1948: أنّ علاقتنا بالأرض قد تغيّرت بلا رجعة، لأنّ جزءً من أنفسنا قد تمّ حذفه وتخزينه في رفّ قوميّ غير قابل للاستعمال. هذه المساحة من الهوية التي تشير إليها فلسطين ظلّت معطّلة بكلّ حرص كأنّها تهديد أخلاقي لمستقبل الإنسانية. كان ثمّة انتظار فجّ مارسته أجيال من الشعوب: انتظار أن تتحرّر فلسطين. لكنّ من ينتظر يقف دوما في الجانب غير المناسب من تاريخه. وبدلا من طرد كل أجهزة الحداثة التي أوقعت فلسطين في براثن المستعمر، انخرطت شعوبنا في غزل تاريخي مع الأيقونة دون أيّ خوف حقيقي من العالم الذي تقترحه علينا. ضاعت فلسطين لأنّ الحداثة تفترض ذلك. لم يعد يمكننا الفصل بين وعود التنوير وبين خطط الاستعمار. ولأنّنا اعتنقنا وعود التنوير- والتي تحوّلت اليوم إلى عدميّة دينية، أي إلى حركات استعمار داخلي- دون أيّ احتساب بنوع العالم الذي سوف ننخرط فيه، لم يعد ممكنا تحرير فلسطين بواسطة الدولة-الأمة التي وعدتنا بالاستقلال.

كيف يبقى شعب في الأسر؟ أمّ أنّ الأسر هو نموذج بيو-سياسي لكلّ أنواع الحياة التي ستُفرَض على الجموع في المستقبل؟ - انتبهت الشعوب منذ 2011، مثلا، إلى أنّ الأسر ليس حالة فلسطينية خاصة. وأنّ شعوباً بأكملها سوف تنزاح

عنها غشاوة الدولة-الأمة أو الدولة الحديثة، وتجد نفسها وجها لوجه مع نوع غير مسبوق من الاحتلال: نوع غير قومي ولا أجنبي ولا حتى استعماري من الاحتلال. إنّه احتلال الداخل. لقد اكتشفت الشعوب- لاسيّما تلك التي كانت تظنّ أنّها في حالة انتظار شرعي لتحرير فلسطين يستمرّ إلى مدّة غير معلومة- أنّ قاعة الانتظار التاريخية لالتحاق فلسطين بها لم تعد تتسع لكلّ أنواع الأسرى. لقد بدأ تاريخ اعتقال المكان. و لم تعد الشعوب ضروريّة للبقاء. لم يعد الإنسان ضروريا كي تستمرّ دولة ما في فرض جهاز البقاء على المكان. وفجأة ماتت السياسة، و لم يعد يوجد غير حيل البقاء. كلّ الانتخابات التي جرت منذ 2011 في أفق العرب المعاصرين هي انتخابات غير سياسية. بل هي مجرّد حيل للبقاء في عصر اعتقال المكان. وعلى الشعوب أن تتأقلم مع هذا النوع غير المسبوق من الانتماء. الانتماء إلى الحياة فقط. وما عدا ذلك لم يعد ضروريّا. قد يُقال: إنّ ذلك صحيح لأنّ الدولة كانت دوما استثناءً في تاريخنا. أو أنّ الدولة كانت دوما حالة طوارئ منظّمة أو محروسة بشكل ناجع. لكنّ المشكل الراهن لم يعد الدولة بل شكل الحياة الذي يتمّ اقتراحه أو سوف يتمّ اقتراحه على الشعوب منذ الآن: أن تغيّر المكان أو أن تتعلّم البقاء من دون أيّ ادّعاءات هوويّة إضافية.

ربّما يكون المكسب الأكبر هنا هو الوقوف المزعج على أنّ الهويات القطرية أو القومية هي مجرد ألق حداثيّ فرضته القوى الاستعماريّة كبرنامج انفعالات وطنيّة دقيقة وموسميّة ورسميّة للناس بعد أن تمّ هدم عالمهم السابق والتجديف على سرديات أنفسهم السابقة. لقد تمّت برمجة "شعوب" جديدة للمكان. و لم يكن المستعمر يتصوّر كم أنّ خطّته لاختراع الهوية الحديثة كانت ناجحة وناجعة. لكنّ 2011 فتحت ملفّ الهويات من جديد وأيقظت الشعوب من سباتها الهووي، والذي هو في واقع الأمر نتيجة أخلاقية مباشرة لسياسة الاستعمار بوصفه سياسة الكينونة التي فرضها عصر الأنوار الأوروبي علينا وبلغت بها أمريكا مرحلتها المعلوماتية.

طبعا، ليس عيداً أبدا لأحد أن تتبعثر هويات الشعوب، وتصبح مدفوعة مرة أخرى إلى استجداء أشكال هووية جديدة لتمثيل ذاتها. لكنّ ما يقع اليوم يشبه

بشكل ملعون ما وقع قبل مائة وخمسين عاما خلت: هدم عالم الحياة القديم وإلقاء الناس في ساحة هوية بلا ملامح. كان الانتقال في المرة الأولى من سرديّة الملّـــة إلى واقعة الحداثة؛ أمّا اليوم فإنّه انزياح، وهو مرعب كما في المرة الأولى، من ســـردية الدولة-الأمة، دولة الاستقلال، إلى واقعة "الثورة"- هكذا يمكننا أن نشير إلى حالة حرية غير مسبوقة لكنّها بلا أيّ مضمون هووي صلب. لقد دخلت الشـــعوب في مرحلة أسر تاريخي لم يقع الاستعداد له. وليس فقط لأنّ النموذج الحديث للدولة-الأمة قد فشل أو استوفى إمكانيته التاريخية- بل لأنّ المثقف الهووي قد استوفى هو أيضا دوره التاريخي.

عديد المثقفين هم عالة أخلاقية على شعوبهم. وليس لأنّهم ليسوا مثقّفين. بل بالتحديد لأنّهم كذلك فحسب. ربما لم تعد الشعوب تحتاج على وجه التخصيص إلى "مثقفين"، وذلك في نفس اللحظة التي دخلت فيها في عصر الأسر التـــاريخي: الأسر الإمبراطوري، الشبكي، الذي حوّل كل معارك الحياة اليومية لأيّ شعب أو مجموعة أو أقليّة إلى معارك "معولمة" بلا رجعة، أي إلى معارك إمبراطورية. حـــين تسقط الدولة-الأمة يسقط معها نوع المثقفين الذين ظهروا تاريخيًّا في نطاقها.

إنّ الأسير الفلسطيني هو فضيحة الإمبراطورية بامتياز. إنّ أســئلته نموذجيـــة وقصوى مهما كان الوضع الذي يأتي فيه إلى خطاب البشر: لماذا تسكت الإنسانية عن أسر شعب بأكمله؟ ما هو ثمن الانتماء الحقيقي إلى الإنسانية؟ كيف يمكن أن يُعتقَل إنسانٌ "إداريّا"؟ هل كان كافكا أو أدورنو يقصد هذا بأنّ العالم قد تحـــوّل إلى "إدارة"؟ كيف يتمّ تشريع قانون لاعتقال الأطفال بعد كل إعلانات حقـــوق الإنسان العالمية؟ ما هو الأساس الأخلاقي كي يحكم بالمؤبّد على الأطفال؟ هـــل الطفولة قيمة تقديرية يمكن التفاوض حولها بشكل عسكريّ؟ وكيف تُغلق قطعـــة من الأرض على سكّانها وكأنّهم شعب يعيش في سجن انفرادي؟ هل الحياة سجن انفرادي لنوع من البشر فقط؟ هل هذا ما كان يقصده فيشـــته بعبـــارة "الدولـــة المغلقة"؟ لماذا يموت أناس لا يسمع بهم أحد كأنّهم أخبار زائفة؟ هل جاء الـــزمن الذي صارت فيه بعض الشعوب إشاعة مغرضة؟ إلى متى يُقتل الجسم البشري ربحاً للوقت أو درءً للشبهات أو احتياطاً فقط؟...

حين تكون الكارثة قد حلّت بشعب ما فإنّه لا معنى لأن يكون المرء لائقا أو مصيباً في موقفه السياسي أو غير مصيب. حين تحل الكارثة تموت "السياسة". وتنهار معها كلّ خطابات العدالة. كلّ عدالة هي إمبراطورية أو لا تكون. إذ لا معنى لتنمية الكارثة أو الاستثمار في الموت. تُقسَّم الشعوب إلى متقاتلين. ثمّ يُطالب هذا الفريق أو ذاك بأن يكون على "حقّ" وبأن تكون قضيّته "عادلة" وبأن يحقّق "النصر" على "العدو". ولكن هل ثمّة معنى للقتال بين الأسرى؟ إلى أيّ مدى أخلاقي يحقّ لهذا أو ذاك أن يدّعي أنّه انتصر على الأسير المجاور؟ - أفاقت الشعوب على واقعة إمبراطورية كبرى: أنّها موضوع أسر انفرادي، وأنّ عليها أن تتعلّم البقاء من دون ادّعاءات هووية كبيرة. ولكن لأنّه لا معنى للاستثمار في الكارثة فإنّ على جميع النفوس الحرة ألاّ تدافع عن الدكتاتوريات وكأنّها خبر سار. إذ أنّ الأسر يعلّم الشعوب أيضا أنّها كانت محكومة بدول في الأسر، ولا تقلّ سجنا انفراديّا عنها. بعض الدول لا تملك حتى شرف الأسر. لقد تمّ تركها لنفسها وصارت "الصوملة" مثالا يُحتذى.

لا زال بعضنا يصرّ على الدفاع عن الحاكم الهووي حيّا أو ميّتا، وكأنّ نوع العدالة الوحيد يجب أن يمرّ عبر بوّابة الهوية. لماذا لا ننصت بدلا من ذلك إلى الشعوب كما تقول نفسها، وليس كما يواصل المثقفون الهوويون تعليبها في وضعيات أو مواقف سياسية قابلة للاستهلاك المشرّف. علينا أن نفصل بشكل حادّ بين الدفاع عن فكرة الدولة - والتي تحوّلت منذ التسعينات إلى ادّعاء سيادي قابل للمراجعة- وبين الدفاع عن الحاكم الهووي باعتباره هو بنية "الوطن". ليست الدولة مزرعة هوويّة للحكّام إلاّ ضمن سياسة تملّق هووي واسطة النطاق قد يجدها بعض المثقفين مريحة ومضمونة النتائج. وصار ينبغي الفصل بين "الوطن" و"الموطن": الوطن هوية الحكام وحصان الرهان لديهم. وكلّ "حداثة" مهما كان شكلها هي تبشّر بتنصيب "وطن" قومي، أي بتنصيب هوية عمومية قابلة للاستعمال القانوني، تنتهي غالبا إلى تحويل الحاكم الهووي إلى "إله فان" ينبغي عبادته بوسائل علمانية ناجعة. لكنّ "الموطن" هو روح المكان الذي يسكنه شعب ما باعتباره مسكن الكينونة في العالم، وليس مسكن الكينونة في الدولة.

لماذا يقع تخيير الشعوب بين الموت الهووي (كما تقتضيه دكتاتورية الانتماء) وبين الموت العدمي (كما تؤدّي إليه ثقافة الموت التي ينصّبها أعداء الحرية مهما كان لونهم أو دينهم أو أدبهم أو قانونهم)؟ أليس ثمّة طريقة أخرى قد يجب على "الباحثين" عن حالات الحرية المناسبة لوجودهم أن يعملوا على بلورتها أو على اختراعها، بعد انهيار نموذج المثقف الهووي وعدم ظهور أيّ بديل أخلاقي عنه إلى حدّ الآن، إذ أنّ "الخبراء" ليس بديلا مناسبا عن "المثقفين"؟ لماذا نخاف من عدم الانخراط في الحل الجاهز -الهووي- لأنفسنا، أكان دكتاتوريا أو عدميًا؟ علينا أن نيأس كما يئست الشعوب من أيّ حاكم هووي مناسب. لكنّ الحلّ ليس في بيع حالات الحرية القليلة إلى العدميين.

ليس أكثر دكتاتورية من حاكم لا زال يطمع في تمديد عمره الهووي بواسطة المثقفين-الخبراء في الدفاع عن الدول أو في تدبير الثورات عند الجيران. وليس أكثر عدميّة من متمرّدين حوّلوا تقنية "الثورة" إلى حرب عصابات ضد الشعب اليومي. بيد أنّه لا يمكن للدولة أن تنتصر على عدوّ تشكيلي، ينتشر تحت إبط كلّ فلانيّ يمرّ في هذا الشارع أو ذاك. ولكن أيضا، عندما تكفّ الثورة عن احترام كرامة الحياة، تتحوّل إلى كارثة أخلاقية. ولذلك فإنّ الفشل التاريخي الذي يتهدّدنا اليوم فشل مضاعف: "دول" فقدت شرعيتها الأخلاقية وانقلبت إلى حكومات تصريف أعمال ميتافيزيقي؛ و"مثقّفين" سقطت الدولة الهووية التي أنتجتهم لكنّهم مازالوا يصرّون على الحديث باسم الشعوب. ليس لدينا دول أسرى فقط، بل أيضا مثقّفون أسرى.

وبما أنّه لا يمكن التحرّر من دون فكرة مناسبة عن الحرية فإنّ شعوبنا تجد نفسها عزلاء بلا أيّ مشروع حرية مناسب لشكل الحياة الذي تحلم به. لقد خرجنا من أفق دول الاستقلال، دول الهوية والانتماء.. الخ؛ لكنّنا لم ندخل بعدُ في نطاق الدولة المدنية الموعودة. لازلت العائلة والقبيلة والطائفة والجهة والطبقة،... تسيطر على بنية الانتماء إلى أنفسنا وربما إلى وقت غير معلوم. صحيح أنّ هذه البنى العميقة أو القيود الهووية مفيدة منهجيًا في تفسير عديد الحوادث الروحية والسياسية التي تحصل لنا. لكنّ ذلك لا يجعل منها أبدا مقامات جيّدة

للحياة. إنّه لا يمكن للشعوب أن تتحرر بواسطة قيودها الهوويّة، لاسيّما بعد أن عملت الدولة الحديثة على ترجمة هذه القيود في قوالب كولونيالية تحوّلت مع الوقت إلى أجهزة انتماء نموت من أجلها. لا توجد الشعوب بشكل منهجي أبدا. بل في بحث دءوب- وإن كان دفينا- عن شروط جديدة لحريتها، ليس فقط من الآخر، بل من حقبة ما من ذاتها أيضا.

وإنّ الأسير الفلسطيني هو ليس فقط بوصلة الحرية في أرض الأنبياء، بل هو أيضا وبنفس القدر المدرسة الأخلاقية حيث يجب على الشعوب أن تتدرّب على التحرّر. إنّ درس الأسر هو الدرس الميتافيزيقي الأكبر للشعوب بعد درس الثورات. إنّ ليبيا واليمن وسوريا والعراق... إلى جانب شعوب أخرى تلوذ بالصمت، قد صارت اليوم مسرحا لعمليات أسر تاريخية طويلة الأمد لشعوب بأكملها. ولا فرق في درس الحرية عندئذ: أكان دكتاتوريا أو عدميا، فهو يؤجّل لوقت غير معلوم لحظة التحرر المنشودة.

36 §

هل ينبغي الدفاع عن الدولة...؟!

ألقى فوكو سنة 1975/ 1976 في الكوليج دي فرونس درسا عنوانه "**ينبغي الدفاع عن المجتمع**". وهو يعني بمقتضى أبحاثه عن إواليات السلطة وتقنياها على الجسد الحديث، أن ندافع عن المجتمع ضدّ "السلطة"- ضدّ التصوّر القانوني للسلطة، في ضوء قلب منهجي للتعريف الشهير الذي وضعه كلاوسفيتس عن الحرب. وبدل أن نقول: "الحرب هي مواصلة السياسة بوسائل أخرى"، يقترح علينا فوكو أن نقول" إنّ السياسة هي مواصلة الحرب بوسائل أخرى". - ولكن هل لدينا "نحن"- الذين نقف على خطّ آخر من علاقة الإنسانية المعاصرة بنفسها- الحق في هذا الترف الميتافيزيقي، الفظيع، الذي تمتّع به فوكو في أوانه؟ الترف الذي يسمح لنا بأن ننبش تحت تاريخ السلطة الحديثة، ونكشف عن تهافت إرادة المعرفة

التي تأسست عليها؟ أليس ينبغي لينا أن ندافع نحن عن شيء آخر؟ عن "الدولة" مثلا؟

يبدو لنا أنّ قيمة الحرية وأنّ أفق التحرر إنّما هي حالات معيارية تختلف من "مجتمع" إلى آخر. وبما أنّنا لا نزال "شعبا" ولم نصبح "مجتمعا" بعد، أو نحن ما نزال مشروع مجتمع، فإنّ معركة الحرية عندنا لا تطرح نفسها بنفس الطريقة. يتحوّل شعب ما إلى مجتمع حين يبني مؤسسة ذاته بناء حيويا اقتصاديا وقانونيا، على نحو وإلى حدّ يبلغ فيه إلى المعقولية الداخلية التي تعمل بمفردها. "بمفردها" أي من دون أن تنجح أيّة هواجس هووية في إرباكها أو تعطيلها من الداخل. - إنّ كلّ المكاسب التفكيكية لجيل فوكو- تفكيك الذات والإله والمعرفة والسلطة والقانون والسيادة والحرية...- هي ترف فكري لا يمكن أن يعني شعوبا لم تصبح مجتمعات بعد. فحيثما يوجد نزاعات هووية لا يمكن أن تندلع معارك تفكيكية. ويبدو لي أنّه من المراهقة الفلسفية أن نواصل نقد ماهية السلطة أو نقد ماهية العقل أو نقد الحداثة أو الذاتية... وكأنّنا "غربيون".

ولا يغرّننا استعمال نفس التسميات: إنّ "حق الاختلاف" مثلا، تحت قلم فوكو أو دريدا، ليس له نفس المعنى متى استعملناه نحن في ثقافة "مختلفة" بطبعها. نحن مختلفون أصلا،- في معنى أنّنا نوجد خارج حقل المحايثة "الحديث" حيث تمّ بسط سيادة الكوجيطو / الأنا أفكّر الكلّي على العالم، وبنى إنسانيته بنفسه ومفهوم سيادته وإرادة المعرفة المنتصرة و"موْضَع" الطبيعة من حوله، وأصبح ينتج تجارب المعنى ويتحكّم في فكرة الإله في أفقه الأخلاقي،... الخ. ولذلك لا معنى للدعوة إلى "حق الاختلاف" إلاّ داخل تاريخ الهوهو، الهوبزي-الديكارتي، الذي شكّل منظومة السلطة الحديثة ووضعها تحت سيادة الدولة-الأمة الحديثة، الذي لا يمكن مقاومته إلاّ بتفكيك إرادة الذات/المعرفة/السلطة التي قام عليها.

إنّ "الإرهاب"- أي الجرأة على استخدام القتل العمد كتقنية سيادة موجّهة نحو هدف آخر غير سلطة الدولة- لا يمكن أن يطرح نفسه أمام مثقف فرنسي مثل فوكو. لا يوجد مفكّر غربي يمكن أن يجد نفسه أمام ضرورة التفكير الفلسفي في ماهية الإرهاب، إلاّ عرضا. وذلك لهذا السبب: كلّ ناقد جذري

للعقل الغربـــي من داخله هو مفكّر تفكيكي، أي يسعى إلى إرباك إرادة خطـــاب رسمية و"موجبة" هي تلك التي ظلّت تعمل منذ أفلاطون تحت راية "الميتافيزقيا" أي خطة تفسير الموجودات والسيطرة عليها وفقا لمبدأ العلة. وليست المجتمعات الغربية المعاصرة غير النتيجة المباشرة لتنفيذ هذا البرنامج الميتافيزيقي الكلي. وهذا الإرباك قد يأخذ أشكالا تبدو لنا متباينة تماما. إلاّ أنّ "أفول الأصنام" (نيتشه) مثلها مثـــل "تحطيم الأنطولوجيا"(هيدغر) أو "الجدلية السالبة" (أدورنـــو) أو "أركيولوجيـــا المعرفة" (فوكو) أو "تفكيك النص" (دريدا) أو "نقد العقل الأداتي" (تقليد مدرسة فرنكفورت بمختلف أجيالها) أو "الفرازيولوجيا ما بعد الحديثة" (ليوتار) أو"التهكم الليبرالي" (رورتي) أو "تعرية الحياة" (أغمبن)... الخ.، - كلّ هذه النقود الجذريـــة للبنى العميقة للمجتمع الغربـــي الحديث، هي لا تمسّ ما يحدث لنا، ولـــيس مـــن شأنها.

نحن نوجد خارج أفقهم. ولذلك هم لا يستطيعون مساعدتنا، إلاّ عرضا، أو في شكل "بريكولاج" ميتافيزيقي. - طبعا، من المؤسف أمام النوع البشري، أنّنا لم نتميّز في نادي الإنساني المعاصر إلاّ بظاهرة "الإرهـــاب". نحـــن- موضـــوعيًّا- "إرهابيون". وليس فقط من يحترف الإرهاب باعتباره خيارا استراتيجيا في عقله أو جسده أو سلوكه اليومي. لا يحتاج أيّ واحد منّا لأن يختار إرهابـــا مـــن النـــوع "الذاتي" حتى يتعرض لتبعات الإرهاب. - شخص عادي من أصـــل عربـــــي أو إسلامي، يعيش في بلد غربـــي (طبعا هذا يمكن أن يحدث أيضا في بعض المنـــاطق من البلاد العربية نفسها)، هو مثار للشبهة الإرهابية، ســـلفاً. الاســـم واللقـــب كافيان. فإذا أضفت لهما اللون واللغة واللباس، فأنت سخيّ جدّا، ســـخاء قـــد يكلّفك حياتك البسيطة، أيها الحيوان الهووي رغم أنفك.

لكنّ ما حدث لنا -ما حدث "لنا" وليس "لهم" كما يتكلم البعض- كما في "مجزرة الشعانبـــي" (وليس هذا اسم محلّ جزارة كما قد يبدو) في "رمضـــانات" تحوّلت إلى مواسم للشهداء وهذا لا يخلو من خطر طويل الأمد على اســـتمرارها- هو شيء خرافي أو مستحيل من نمط جديد تماما. طبعا، نحن نعيش داخل خرافـــة "النحن" السردية منذ وقت طويل. وهي بلا ريب ضـــرورية جـــدّا لأيّ شـــعور

بالإنسانية، إذ وحده الانتماء يمكن أن يجعل هوية ما ممكنة أو قابلة للعيش. وكفانا تفكيكا من هذا الجانب. فنحن لسنا سوى ما يمكننا أن نحكيه عن أنفسنا العميقة. ولكنّ المستحيل الجديد أو غير المسبوق الذي ضربنا هو واقعة روحية لا يمكن لأيّ تحليل تفكيكي- أي يقوم على النقد الجذري، تنويريا كان أو ما بعد التنويري- أن يطال "نواته" العميقة. وفي الحقيقة، ليس لأنّه عسير في معنى أنّه معقّد أو مركّب من مستويات متعددة، وبالتالي يخضع لبنى عقلانية أو لادّعاءات صلاحية متناقضة، كما تعوّد العقل الغربي أن يقول. بل فقط لأنّه حدث يريد عمدا أن يدمّر حقل المحايثة الذي بنت عليه الدولة الحديثة معقوليتها، أي نمط سيادتها. الإرهاب ليس صعب التفسير أو مشكَل الفهم، بل هو قرار عدمي.

مجموعة من الكائنات المفترسة/ المدرّبة على القتل خارج سلم القيم المتعارف عليها داخل إمكانية "المجتمع" الذي نتدرّب على بنائه منذ أكثر من نصف قرن، تنصب كمينا بشريا لقتل بشر آخرين، كان من المفترض تكريمهم على قبول القيام بمهمّة استثنائية في تقدير "المواطن" العادي، أي مهمة حماية "الوطن" من العدو الخارجي. - كيف نفسّر إرادة "القتل المحض" لدى شباب سهرت الدولة الحديثة بهذا القدر أو ذاك على صرف ميزانيات طائلة لإدخاله إلى المساحة المدنية "للعقل المحض"- نعني تعليمه وتربيته ومعالجته وإطعامه وتكوينه،... حتى يمكن أن يصبح شخصا بشريا قادرا على اختيار مشروع موجب لذاته؟ هل نمط الحياة الحديثة مرعب إلى هذا الحدّ؟ إلى حدّ حمل السلاح والشروع في قتل الدولة نفسها؟ - أجل، إنّ الإرهاب ليس عنفا عاديا، بل هو نمط غريب من الرغبة الصريحة في "قتل الدولة"، وليس هذا الشخص أو ذاك.

طبعا، يمكننا أن نفسّر الإرهاب بطرق شتى. كل الطرق تؤدي إلى روما الجديدة: الفقر والجهل والخرافة والقهر والاستبداد والمؤامرة... كلّها يمكن أن تؤدي إلى العنف المتمرد على سلطة الدولة. لكنّ الإرهاب ليس عنفا. وبهذا المعنى من المغالطة إدراجه في خانة "المشاكل الاجتماعية". كلّ تحليل اجتماعي، مثله مثل كل نقد علماني أو سجال تنويري،- هو يؤجّل أيّ علاقة عميقة وحرة بالمشكل الذي يطرحه الإرهاب. إذ من الممكن جدّا أن يكون الإرهابي معافى تماما من

أيّ معاناة من الفقر أو الجهل أو الخرافة أو القهر أو الاستبداد أو المؤامرة. ومع ذلك، هو يختار طريق الإرهاب باعتباره بديلا رسميّا عن شرعية الدولة "الحديثة".

- إنّ المشكل إذن يقع خارج أفق المجتمع الحديث، والإرهاب ليس مسألة عدم قدرة على التأقلم النفسي أو الاجتماعي مع نموذج العيش الحديث. بل يبدو أنّه ينطلق من شيء آخر.

لا يسعى الإرهابيون إلى أيّ تحسين في شروط الحياة الحديثة، من مواطنة وحقوق إنسان ونسبة المشاركة في الحكم واختيار الحكام بالاقتراع الحر والشخصي والتداول على السلطة،... إنّهم لا يعدون بأيّ مستقبل. بل هم ما لبثوا يكرّرون أنّ الهدف الأكبر هو النداء المجرد وغير التاريخي بضرورة "تطبيق الشريعة" أي "شرع الله"، وليس شرع البشر. وعلى ما ينطوي عليه هذا النداء- في عين المنصف- من مشروعية إيمانية، ترتبط بفضائل العدل والتقوى والكرامة الإنسانية،... فإنّ تحويلها إلى برنامج حربي ضدّ الذات الحديثة بما هي كذلك هو بيت القصيد في هذا الإشكال. هذه "الماهية الحربية" للمؤمن هو أخطر مقطع أخلاقي في هذا التصنيف.

وهنا علينا التنبيه بقوة إلى أنّ هذا التأويل الحربي لماهية الإيمان ليس له من مرجع غير محاكاة ميتافيزيقية سيّئة أو استعمال كلبي متعمّد لنموذج السلف الصالح. بل لا نجازف إذا قلنا: ثمّة نيّة مبيّتة لتدمير فكرة الإسلام من الداخل، أي تدبير الأساس الأخلاقي العميق لرسالته إلى الإنسانية. ربما هي ليست نيّة مختارة بشكل "ذاتي" من قِبل الشباب "المغرّر به"، "المخدّر" (أو المفترض كذلك) بعذاب القبر وقصص الأنبياء وآثار السلف الصالح،... ومع ذلك هي نيّة تعمل "موضوعيّا" في كل العمليات الإرهابية: إنّها عمليات قطع العلاقة الأخلاقية مع الناس وتهديدهم تهديدا ميتافيزيقيا بإعدامهم كنعاج حديثة، متخمة بالعلف الحكومي الذي توفّره الدولة الحديثة وتفرضه بواسطة "الطواغيت". وهذه النية في قطع العلاقة الأخلاقية مع بني وطنهم هو الركن المعياري الأكبر لقرار الإرهاب. ولذلك لا يبدو أنّ ارتكاب المُثُلات وانتهاك الحرمات- مثل التمثيل بالأعضاء البشرية الحميمة أو حرق الجثث أو الذبح أو خطاب التشفّي أو شهوة الدماء أو

قرم اللحم البشري...- هو تطبيق أمين للشريعة أو أخذ بوصية رسول الإسلام أو نزول عند نصيحة أحد الخلفاء الراشدين.

ربّما علينا التمييز بين إرهاب الكبار والإرهاب القاصر، أي غير المسئول أخلاقيا عمّا يفعل. لكنّ الإرهاب القاصر يقتل أيضا. ويريد بطريقة أو بأخرى هدم الدولة والوجود الحديث للمواطنة. - ثمّة ما يشبه الحمّية على نوع معيّن من القيم البدائية للمعتقد، نعني الطوطمة المتعمّدة لقيم إيمانية عادية. يبدو أنّ الإرهابيين "أشخاص" لم يتحمّلوا أعباء الاعتناء بذواقم الحرة، لأنّ الحرية الذاتية القائمة على الاستقلال الأخلاقي والوجودي والميتافيزيقي الكامل، هي عبء لا يمكن احتماله. ثمّ يُغلّف هذا العجز الوجودي عن العناية بالنفس بغلاف الأصالة المزيفة للانتماء أي غلاف الهوية القائمة على الارتباط الهيكلي بمقدّس ديني يتمّ العمل على احتكاره وتحويله إلى حالة استثناء خاصة برهط مخصوص من الناس.

من أجل ذلك فإنّ أهمّ ركن في دعوى الإرهاب هو هدم الدولة باعتبارها حاجزا أمام تطبيق الشريعة باعتبارها الجهاز الشرعي الوحيد الجدير بتحمّل مهمّة "العدل" في الأرض أو بين البشر. وإنّ عداوة الدولة هي التي تبرّر عندهم "قتل" الأمنيين والجنود باعتبارهم "طواغيت" أي أوثانا سياسية تستعملها الدولة "الدنيوية" من أجل القضاء على حلم "المؤمنين" بالحكم الشرعي.

بيد أنّه علينا هنا أن نفرّق بصرامة بين الدولة والحكم: إنّهم لا يقتلون من أجل إقامة "دولة"- فهم لا يسموها بهذا المصطلح إلاّ تجوّزا- بل لبسط نمط محدّد من الحكم، وهو حكم لا علاقة له أيضا بالمعنى الحديث للسيادة. تفترض السيادة دولة ذات إقليم وحدود وسكان ودستور،...- الحكم الإرهابي هو استعمال رسمي ومتعمّد ومقنّن للموت أو للقتل باعتباره وسيلة عقاب نهائية أو أخروية للـ "أعداء" باعتبارهم كفّارا افتراضيين. لا تحديد للعدوّ سوى كون هويته الاجتماعية ترتبط بجهاز "الدولة" الحديثة. ومن هنا، من الوهم الاطمئنان إلى أنّ مساحة العداوة سوف تنحصر دائما في مساحة من يسمّوهم باسم "الطواغيت"، أي الأمنيون والجنود. إنّ مساحة العداوة سوف تنسحب لا محالة على كل أنواع التواجد داخل الخارطة القانونية أو الاقتصادية أو المعنوية للدولة الحديثة. ومن ثمّ

يمكن جدّا أن يصبح "عمال الوظيفة العمومية" أو "رجال لأعمال" أو "لاعبو الفرق الرياضية" أو التلاميذ أو الطلبة،... الخ، في مرمى الإرهاب باعتبارهم الجنس الثاني من "الطواغيت"، وبالتالي يجب تصفيتهم.

من يدخل في صراع مع دولة ما هو يدخل في صراع مع كلّ مكوّنات تلك الدولة. ومن يظنّ أنّه مستثنى من هذه المعادلة هو واهم. لا يمكن أن ينتصر الإرهاب على الدولة دون أن ينتصر على الشعب الذي تحكمه تلك الدولة. وبما أنّه لا معنى لشعب "إرهابي"- كما تروّج لذلك إسرائيل مثلا- فإنّ معركة الإرهاب ليست أمنية ولا عسكرية، بل وجودية. فمن يهدم وجود الدولة يهدم كلّ إمكانيات الإنسان التي تعلقت باسمها. لن يكون هناك بعد هدم الدولة "مواطن" أو "شخص" أو "أنا" أو "ذات" أو "جسد خاص" أو "عضو" أو "زميل" أو "لاعب" أو "موظف" أو "أستاذ" أو "أمني" أو "جندي"... بل فقط "رعية" و"محكوم" و"تابع" و"مُوَالٍ" و"مطيع"... أو في المقابل "كفار" و"زنادقة" و"روافض" و"خوارج" و"عصاة" و"فسّاق" و"زناة"...

من المؤسف أنّ البعض منّا يظنّ أنّه يمكنه أن يجني بعض المكاسب السياسية من مجاراة الإرهاب أو التكتّم عليه أو استعماله العمومي... لكنّ هذا العمى السياسي يمكن أن يؤدّي إلى تدمير الدولة الحديثة برمّتها، وعندئذ لن يجد هواة الإرهاب أو أحبّاؤه المساحة المدنية أو القانونية التي تحميهم من تغوّله. لا يمكن تصوّر مصالحة أخلاقية بين حزب من الأحزاب التي تحمل مشروع الدولة الحديثة وبين حركات الإرهاب. اللّهم إلاّ... أن يكون ذلك المشروع مجرّد غطاء قانوني أو قناع زماني حتى يحين الوقت المحدّد للانقضاض على ماهية الدولة الحديثة وتدميرها من الداخل، ومن ثمّ الشروع في إعادة "المواطنين" إلى بيت الطاعة الميتافيزيقية للاستبداد الشرقي، ولكن هذه المرة بوسائل قتل استثنائية، لم يعرفها "أسلافنا".

37 §

الإعدام والديمقراطية

للفلسفة علاقة قديمة جدّا بالإعدام، بل ربما كانت تستمدّ من واقعة الإعدام بذرة روحها الأولى: إنّ يوم إعدام سقراط (399 ق.م.) هو اللحظة الاستثنائية التي حوّلت حكماء الإغريق إلى فلاسفة، نعني إلى "محبّين" لذلك النوع من "الحكمة" التي يمكن أن تقتل. كان الإعدام اليوناني يتمّ في شكل انتحار إجباري. أمّا من اقم سقراط فهم ثلاثة: سياسي (أنيتوس) وشاعر (ميليتوس) وخطيب (ليكون). لكنّ من اقترح عقوبة الإعدام هو الشاعر. لن يتغلّب على الحقيقة سوى وهم مناسب. قمة سقراط هي: عدم توقير آلهة المدينة وإدخال آلهة جديدة وخاصة إفساد الشباب بالأسئلة. لكنّ سبب الحكم بالإعدام هو الأسئلة العمومية المزعجة. سقراط كان شيخا مزعجا للسلطات بأسئلته الشابة. ذاك الشخص، الذي يقضي ساعات طويلة إمّا يسأل الناس عن حدود عقولهم، أو يبقى في الساحات العمومية واقفا لا يتحرك غارقا في ضرب من التأمّل المتجمّد يجادل نفسه، دونما حاجة إلي أيّ كان،- هو الذي تمّ الحكم عليه بالإعدام. الموت هو الوسيلة الأخيرة لإسكات الأسئلة المزعجة للحكام، ولكن أيضا لكسر الأصنام العمومية الواقفة أمام سير الدولة نحو بسط سلطتها.

لذلك فالموت له طبيعة واحدة وكلّ استعمال عمومي له هو قتل محض. لا يمكن للموت أن يتحوّل إلى أفق أخلاقي لأيّ مؤسسة مهما كانت نبيلة. من أجل ذلك فإنّ عقوبة الإعدام، التي لازالت بعض الدول تعوّل على خدماقا الاستثنائية، هي أفظع علاقة قانونية يمكن أن تقيمها مؤسسة الحكم في أيّ عصر مع محكوميها. فإنّه لا يجوز لأحد أن يستعمل الموت كتقنية حياة أو كأفق للحياة. طبعا، ليس الإعدام الحديث بدعة أمنية. بل هو جزء من تاريخ القتل الذي طوّره النوع البشري وعوّل عليه في تأمين بقائه الطويل على الأرض. ومهما تعددت الأسباب فإنّ القتل كان دوما أداة بقاء نموذجية لتدبير البشر. ونحن نقع فقط في مرحلة من مراحل تاريخ القتل.

ثمّة قتل حيواني (الأمر الغريزي بالقتل)، افتراس صرف للحم البشري؛ وثمّة قتل قبلي (أمر العائلة بالقتل)، يمنع الأجساد من تغيير الانتماء. وثمّة قتل ديني (الأمر الإلهي بالقتل)، قتل مؤمن، قتل مقدّس، يرتّب علاقة الجماعات المتألّهة على غيرها بالآخرة، كجهاز خلاص رسمي لمن لا خلاص له على الأرض. وثمّة قتل طبّي (أمر الطبيب بالقتل)، يستمدّ مشروعيته من اليأس العلمي من قدرة جسم ما على الاستمرار في الحياة، فيقايض نهاية الألم بالموت كإجراء احترازي. وثمّة قتل حربي (أمر الجيش بالقتل)، قتل عرضي، غير شخصي، قتل بريء لا يقصد موت أحد، لكنّ ذلك لا يمنعه من قتله. - قُتل الناس بالحيوان والقبيلة والدين والطب والحرب والقانون.

لكنّ القتل القانوني هو القتل الوحيد الذي يدّعي أنّه عادل إزاء المقتول. ومن ثمّ أنّه يصدر عن حقّ ما في القتل. وهذا الحقّ الصريح والرسمي في القتل هو عقوبة الإعدام باعتباره الحلّ الأخير لردع القاتل الذي لم يعد يردعه أيّ شيء، لا الدم ولا الولاء ولا الدين ولا الأخلاق ولا القانون، عن أن يلحق الموت بشخص آخر أو بمجموعة من الأشخاص. قتل الآخر كعمل وحشي وفارغ من أيّ تبرير ولامشروط ومحض، هو الذي جعل عقوبة الإعدام تبدو مستساغة ومسوّغة وقابلة للتبرير.

ومع ذلك علينا أن نسأل: هل ثمّة فرق حقيقي بين الإعدام (القانوني) وبين القتل (غير القانوني)؟ ما الفاصل بين قتل بالدولة وقتل بلا دولة؟ وعندئذ ما هو الإعدام؟

الإعدام هو استعمال أداتي واصطناعي للموت ضدّ جسد بشري أعزل بواسطة مؤسسة القتل المتاحة في عصر ما. الموت كنوع من الهشاشة الأنطولوجية التي لا يمكن إصلاحها في النوع البشري. والقتل هو ابتزاز هشاشتنا، واستثمار قابليتنا للموت كتهمة لانهائية ضدّنا.

ولكن ما هو الشيء الذي لا يُغتفَر والذي يبرّر اللجوء إلى عقوبة الإعدام؟ - إنّه ليس شيئا آخر سوى اقتراف الموت نفسه. ولكن هل الموت ضرب من الدَين؟ أليس ثمّة وسيلة أخرى لإعادة الموت سالما إلى مكانه؟ أليس هناك طريقة أخرى

لتسديد دين الموت؟ ولكن، لماذا نعترض على عقوبة الإعدام؟ أليس القتل هو المطهّر الوحيد للقتل؟ هل نعترض على الإعدام لأنّه فعل فظيع، لا يمكن لحواسّنا الحديثة المترفة بكل أنواع التحضّر، أن تتحمّل رؤيته أو حتى سماع خبره اللعين؟ لأنّه إجراء متوحش، ينطوي على قسوة لا متناهية، تدمّر قدرة البشر على الألم وتحوّلهم إلى مواد أو أشياء ترابية، أم نعترض عليه لأنّه جزء خبيث من تصوّر نسقي للعنف الذي اخترعه النوع البشري وأقام عليه بقاءه الطويل على الكوكب؟ هل فعل الإعدام هو المشكل أم أنّ الجهة التي تصدر عقوبة الإعدام هي المعترض عليها فعلا؟ هل الموت أم القتل؟

ثمّة فرق كبير بين التفكير في الموت وبين ذهنية القتل. لا تصدر عقوبة الإعدام عن تفكير فلسفي في معنى الموت في أفق النوع الإنساني، بل عن تدبير صناعي وخبيث لتقنيات القتل التي طوّرتها أجهزة السلطة منذ ظهور أوّل أنواع العيش معاً بين الحيوانات البشرية. وإنّ التقدم الوحيد الذي حققته الدول المعاصرة إزاء موتنا هو في وسيلة القتل أمّا عقوبة الإعدام فلم تتغيّر.

أجل، لم تعد وسيلة الإعدام هي الرجم أو سلخ الجلد أو تقطيع الأوصال أو نزع الأحشاء أو السلخ أو الصلب أو الحرق أو قطع الرأس أو المبارزة،... كما أنّ سبب الإعدام لم يعد هو الثأر أو السبي أو الغزو أو السرقة أو الجنس أو الشرك أو قطع الطريق أو قطع الأشجار أو الغياب أو الهروب أو السلب،...

بل صار الإعدام أنيقا ونظيفا وخاطفا. تمّ التعويل أوّل الأمر على الموت شنقا أو رميا بالرصاص؛ لكنّ الغاز أو الكهرباء أو الحقنة أقصر إيلاما وأسرع موتا. بعبارة واحدة: صار الإعدام أكثر إنسانية (!)

ولكن هل يمكن فعلا أنسنة القتل؟

لقد ظلّ الإعدام دائما متعلقا بجريمة تجاه المجموعة التي ننتمي إليها. وهي جريمة تتم دوما في الجمع. كل إعدام هو إعدام انتماء، وليس شيئا آخر. فليس هناك إعدام بسبب جريمة تجاه أنفسنا. ولكن في المقابل، لا يكون الإعدام إلاّ في المفرد، حتى ولو كان المعدمون شعبا كاملا. لذلك ليس ثمّة ما يضع قيمة الانتماء إلى أمة أو شعب ما موضع سؤال مثل عقوبة الإعدام: لأنّ من يدّعي الحق في

إعدامك ينبغي قبلُ أن يكون قد امتلك الحق في حياتك. ثمّة توازن رعب بين الحق على الحياة والحق على الموت هو الذي تتأسس عليه ظاهرة الدولة. وهي لم تخترع هذه المفارقة بل ورثتها عن التاريخ السحيق لفكرة الألوهية على الأرض. وحده إله خالق يمكنه امتلاك الحق في الحياة والموت البشريين.

ولذلك مهما كانت طبيعة الجهة التي تصدر عنها عقوبة الإعدام فهي غير مخوّلة أصلا لافتكاك النفس الإنسانية من صاحبها. فهل يمكن فعلا لإله ما أن يأمر بالقتل؟ هل ثمّة ألوهية قاتلة؟ هل من معنى لعدالة تقتل؟ وهل يجوز فعلا إقامة العدل بواسطة القتل؟ أو الدفاع عن الحياة بواسطة الموت؟ هل ثمّة قيمة تستحق أن نقتل من أجلها؟ أيّ علاقة بين القتل والعقاب؟

يبدو أنّ القتل جزء لا يتجزّأ من ثقافة العدل التي أقامت عليها الشرائع الإنسانية صلاحيتها المعيارية إلى حدّ الآن. لقد ظلّ معنى العدل رهين فكرة القانون التي يصدر عنها. لكنّ القانون إلى حدّ الآن لا معنى له من دون قدرة على الإساءة، نعني على العقاب. وهكذا نحن أمام مفارقة عميقة في وجود النوع البشري منذ أن وضع مصيره بين أيدي الدولة كشكل مميّز ورسمي لحفظ بقاء النوع: لا يمكن إرساء العدل إلاّ بواسطة القدرة على العقاب، نعني على القتل. الدولة في أيّ عصر هي جهاز العنف الشرعي الذي تحوّل إلى قانون يُحترم باعتباره طريقة العدل الوحيدة والرسمية.

لكنّ عقوبة الإعدام هي الحالة الاستثنائية التي تضع صلاحية الدولة القانونية موضع سؤال: لأنّ هذه العقوبة لا تُطبّق إلاّ على من يضع أمن الدولة نفسها موضع خطر شامل (من يقترف جريمة الخيانة العظمى أو جريمة ضدّ الإنسانية مثلا) فهي عقوبة في ظاهرها لا تهمّ المواطن العادي. إلاّ أنّ هذا هو أصل الوهم السياسي الذي منه تستمدّ الدولة هيبتها.

ليست الدولة مخيفة أو مهيبة إلاّ لأنّها تمتلك سلطة غير مفهومة على المحكومين، سلطة مختلفة عن سلطة القانون: إنّها سلطة الموت.

ولذلك فإنّ عقوبة الإعدام متى صدرت ضدّ معارضين لسلطة الدولة باسم جريمة "سياسية" هي أكثر الجرائم لؤما ميتافيزيقيا: نعني استعمال العدالة بوصفها

مؤسسة قتل. إذ ما معنى "المعارضة"؟ - نحن لا نملك إلى حدّ الآن أيّ مفهوم مناسب ومتفق عليه حول معنى معارضة الدولة؟ وهذا النقص يؤجّل الدرس الديمقراطي إلى أمد غير معلوم.

في الحقيقة ليس هناك "جريمة" سياسية يمكن لمعارض ما أن يقترفها إلاّ تجوّزا أو توسّعا في المعنى. فكل موقف معارض هو نوع مختلف (وليس مخالفا) من الحرية. ولذلك لم يفهم حكّامنا، أبدا، منذ الجاهلية، معنى المعارضة إلاّ عرضا. لقد ظلّ الخارج عن الحاكم عندنا مجرما نسقيا، لا يمكن أن نقيم معه أيّ ضرب من التفاوض الإيجابي حول الحرية. ولذلك تأخّر درس الديمقراطية لدينا بشكل لم يعد يمكن احتماله.

إنّه لا يمكن الاطمئنان الأخلاقي لأيّ دولة تطبّق عقوبة الإعدام: فهي تفهم السيادة بوصفها بالأساس مؤسسة قساوة محضة، مسلطة على رقاب السكان داخل إقليمها منظورا إليه كغرفة تعذيب أبيض، يمكن أن يتلوّن إلى الأسود في أي لحظة استثنائية، أي لحظة الاتهام "السياسي".

من أجل ذلك لا يجوز أبدا تبرير الموت بواسطة الديمقراطية. ليس هناك موت ديمقراطي أو قتل ديمقراطي أو إعدام ديمقراطي. بل ما نحتاج هو التدرّب على إعادة بناء المعارضة السياسية ديمقراطيًّا: كل معارضة، أكانت قائمة على وهم ديني أو على مطلب اجتماعي أو على رأي فكري أو على حرية شخصية أو على ضمير أخلاقي أو حتى على اعتراض بيئي،.. هي ضرب من التحدّي السياسي لا يحق لأيّ جهة مصادرته، أي معاملته باعتباره جريمة تستحق الإعدام.

فإنّ الدولة هي المسؤولة أوّلا وأخيرا ليس فقط عن مناخ العنف، بل بخاصة عن سياسة الموت في بلد ما: فكل من يموت أو يُقتل هو ميت أو مقتول تحت مسؤولية الدولة، سواء بشكل مباشر (من خلال التشريعات القائمة) أو بشكل غير مباشر (من خلال وتيرة العنف المسموح بها).

سياسة الموت في بلاد معيّنة تعني أنّ نشاط القتل يتمّ وفق وتيرة تتحكم فيها مؤسسة العنف الشرعية على وبين السكان في مرحلة ما. وتيرة أو حالة العنف هي هيئة أخلاقية أو مزاجية للمحكومين وفيما بينهم تعدّلها الدولة بحسب طريقة

استعمال السلطة أو التشريع لها. وكميّة العنف ووسائله ومداه وطرق استعماله هي البنى التي تعدّل وتيرة القتل في ضوء سياسة الموت التي تنتهجها دولة ما كجزء لا يتجزّأ من سيادتها.

ولذلك لا يمكن تصوّر ديمقراطية ما بمعزل عن مؤسسة العنف السارية وبالتالي بمعزل عن سياسة الموت التي تقرّها سيادة دولة ما. ذلك يعني أيضا أنّ الديمقراطية ليس لها معنى واحد أو شكل واحد من التعبير عن الحرية، إنّها في كل مرة نتيجة سياسة الموت السارية المفعول كجزء من سيادة دولة ما.

وإنّ فكرة "الانتقال الديمقراطي" نابعة من الشعور بالمسافة المزعجة بين الحق في الحياة والحق في الموت داخل الفضاء السياسي لدولة ما. نحن ننتقل من حالة حرية إلى حالة حرية أخرى، في شكل انتقال من وتيرة عنف إلى وتيرة عنف أخرى، وفي واقع الأمر من سياسة موت إلى سياسة موت أخرى. لا تطالب الشعوب التي ثارت بإبطال الدولة والعودة إلى الكهوف. وحدهم العدميون يريدون تدبير بنية الدولة باسم الحرية. أمّا الإرهابيون فهم يريدون تدمير الحرية نفسها باسم دولة فوق الدولة.

لا يمكن تصوّر عمل الدولة من دون احتكار جهاز العنف وشرعنته. والشعوب لا تريد أن أكثر من ذلك. لكنّ المشكل هو أنّ الدول لا تتحمّل معارضة الشعوب لكميّة العنف المصرّفة داخل فضاء سلطة ما. ما تريده الشعوب هو الحدّ الأدنى من العنف والحدّ الأقصى من العدل. لكنّ الدول لا توفّر إلاّ الحدّ الأدنى من الحياة والحدّ الأقصى من القانون.

وإنّ الهالة القانونية والأخلاقية التي تنجح الدولة في إضفائها على سيادتها، أي على سياسة الموت التي تتأسس عليها، هي التي تمنع المحكومين من التفكير في حياتهم الجسدية تحت وطأة سياسة الموت الرسمية. ولذلك تظنّ الشعوب أنّه يمكن المطالبة بالديمقراطية من دون اشتراط إجراء تعديل جوهري يمس سياسة الموت التي تنتهجها مؤسسة الدولة. لكنّ كلّ تأسيس للديمقراطية على سياسة الحياة فقط، هو ضجيج أخلاقي بلا نجاعة. اعتناق الديمقراطية دون مراجعة سياسة الموت التي تأسست عليها فكرة الدولة القانونية الحديثة هو مراهقة ميتافيزيقية للشعوب.

إنّ الديمقراطية هي بمعنى ما عزم جذري وغير مشروط على تغيير سياسة الموت التي تفترضها السيادة الحديثة، وذلك بواسطة تحرير الحرية نفسها من رواسبها اللاهوتية: أي تقديس الحاكم باسم العدل. لا يعني ذلك تدمير فكرة السيادة. بل فقط مراجعة مؤسسة العنف داخلها. وخاصة فيما يتعلق بسياسة الموت.

كما أنّه لا يمكن عزل الدولة عن سيادتها، كذلك لا يمكن عزل السلطة عن سياسة الموت التي تفترضها. لا معنى لدولة عزلاء، كما لا معنى لعدالة لا تسيء إلى أحد. بيد أنّه في المقابل: لا معنى لأيّ حرية تؤدي إلى تدمير المجتمع المدني: أي تجريده من قدرته على الدولة. وكل من يخرّب الدولة الحديثة باسم حرية دينية أو جنسية أو عرقية،.. الخ. هو يخرّب إمكانية الديمقراطية المتاحة لدى شعب ما.

إمكانية الديمقراطية هي مساحة تمرين مرير على فن استعمال الحرية وذلك بتحريرها من رواسبها اللاهوتية: أي من قيم الاستبداد. وكلّ اعتقاد ديني في إله مستبد بأمره، مستقل بنفسه، محتكر لعالم الأمر دون مخلوقاته، هو موقف سياسي في الصميم، وليس مزاجا أخرويا شخصيا. ولذلك فإنّ كل مشروع للديمقراطية في أي مكان أو زمان هو يكمن في فرضية تحرير الحرية من ماضيها اللاهوتي، أي من الطمع في التألّه على الآخرين باسم الإيمان بجهاز تقديس معيّن. ولذلك ليس الإيمان شعورا ضعيفا أبدا. بل هو طمع غير محدود في المشاركة في الأمر الإلهي في حكم العالم الإنساني وتسخيره. وربما كان كل إيمان ضربا من "الشرك" الأبيض أو العفوي أو البريء: هو الطمع في المشاركة في الاستبداد المتعالي على الوجود الإنساني، أكان أخلاقيا أو دينيا أو سياسيا.

لكنّ الإيمان الديني ليس هو النوع الوحيد من الاستبداد أو النوع الوحيد من التألّه أو التعالي: فإنّ الإيمان العلماني بهيبة الدولة أو بحرمة سيادتها أو بنزاهة قانونها أو بقداسة عدالتها أو بجلالة أعضائها، الخ... هو لا يقلّ رغبة في التألّه أو في المشاركة في الاستبداد باسم مقدّس ما، من الإيمان الديني.

إنّ القتل باسم أيّ مقدّس، أكان دينيا أو علمانيا، هو تبذير مجّاني للحياة. والموت لا يفيد أحدا. ومع ذلك فإنّ الإلحاد بكل المقدسات ليس حلاّ. فمن يلحد

لا يلحد إلاّ داخل وفي نطاق تاريخ لاهوتي مخصّص جدّا. ومن ثم، لن يبقى أمامنا عندئذ سوى اختراع أنواع من الإيمان تكون أكثر ديمقراطية. ولا فرق إن كانت إيمانا بالله أو بالإنسان أو بالحقيقة أو بأيّ قيمة أخرى.

IX

§ 38

الشعراء يحرسون هشاشة العالم

"لماذا الشعراء.. في الزمن الرديء؟"- هكذا تساءل هلدرلين في مطلع القرن التاسع عشر، ضمن نشيده الكبير **خبز وخمر**، وفرض على الفلاسفة من بعده ضرورة رسم إجابة ما تكون على قدر هول ما سمعوا من الشاعر الأقصى نفسه، ذاك الذي حوّل الكتابة إلى تمرين حقيقي على جنونه الخاص. وعبثا حاول كانط أو هيغل أن يعيدوا الشعر إلى حظيرة الفنون الجميلة، نعني إلى أن يقبل بأن يواصل تقلّد وظيفته منذ الإغريق: تخييل اللاوجود بوسائل بشرية وتحويله إلى حكاية (*muthos*) ملائمة لطمأنة الأطفال على مصير العالم. لكنّ سؤال هلدرلين ينتمي إلى صنف آخر من الحيرة: إنّ الآلهة القدامى قد انسحبوا من العالم وخلّفوا وراءهم بقعة أخلاقية استثنائية بقدر ما هي فارغة من المعنى اسمها الإنسانية.

طبعاً، كان الشعر منذ أوّل أمره على علاقة طيّبة بالجنون. وقال ديمقريطس سابقا: "لا يمكن أن نكون شعراء دون قدر ما من الجنون". وطمأننا أفلاطون بأنّه "متى أصابه الحبّ يتحوّل أيٌّ كان إلى شاعر". وكانت العرب تظنّ أنّ وراء كلّ شاعر هناك جنّية ما، تحرس جنونه وتخفيه عن أعين الفضول القَبَلي للعقلاء.

كيف يجدر بنا، نحن سكّان آخر الزمان الذين تحدّث عنهم القدماء، كيف علينا أن نفهم هذه القرابة المبكّرة بين الشعر والحب والجنون؟ إنّ ما يجمع بين هذه الأحوال الحدودية الثلاثة مع أنفسنا العميقة هو هذا: أنّها تشهد كلّها بأشكال مختلفة على استحالة الحياة- أيّ حياة- بما هي كذلك، نعني تشهد على هشاشة العالم كما يقترح نفسه على الإنسانية.

أن نكتب الشعر مثل أن نحبّ أو أن تقع عقولنا تحت غيمة جنون ما. كلّها حالات ترفع حدودا ما كنّا نظنّ أنّها حدود العالم كما عشنا فيه أو كما ألفناه إلى حدّ الآن. والحال أنّ ما يميّز الإنسان المعاصر هو كونه الجيل البشري الوحيد وغير المسبوق الذي رفع كمّا هائلا من الحدود، مع ذاته أو مع مجتمعه أو مع عالمه، كان الإنسان التقليدي لا يشرئبّ إليها حتى في الحلم. لكنّ رفع الحدود لا يكفي كي يتحوّل أحدهم إلى شاعر، كما لا يكفي أن تكون لنا مشاعر حتى نحبّ، وكما لا يكفي أن نفقد عقولنا اليومية حتى نجنّ.

ما هو مؤكّد لدينا اليوم هو أنّ الشعر لم يعد يقع خارج أسئلة الفلاسفة عن الحقيقة أو بعيدا عن تأمّلاتهم القصوى حول شكل الحياة التي لا تزال متاحة في أفق البشر. ومع ذلك فإنّ حدود الشعر صارت أكثر وضوحا من أيّ وقت مضى. قال زرادشت نيتشه سنة 1884: "والحقّ أنّني أخجل من أنّه لا يزال ينبغي عليّ أن أكون شاعراً". ممّا يخجل الشعراء؟ إذن. وربّما في سياق أكثر نضجاً من حيث رعبه وفضاعته، أتى أدرنو سنة 1949 إلى قول جملته المثيرة: "أن نكتب الشعر بعد أوشفيتس هو عمل بربريّ". ما البربريّة في كتابة الشعر بعد المحرقة؟ ألا تحتاج الإنسانية إلى شعراء يحرسون ذاكرة الموتى خارج أقدارهم؟

طبعاً، لا نيتشه كفّ عن مواصلة التدرّب على ملامح الفيلسوف/الشاعر الذي ينجح آخر الأمر في تعويض النبيّ الإبراهيمي في مهمّته الخالدة: نعني في خلق ألواح خير وشرّ جديدة للنوع البشري. ولا أدرنو تردّد في رفع اللبس أكثر من مرّة عن قولته المرعبة، موضّحا بأنّه لا يعني بذلك إلاّ إحياء الاستعارات الميّتة عن أنفسنا، بل وأنّه "ينبغي كتابة الشعر، في المعنى الذي أشار إليه هيغل، في جمالياته، بأنّه طالما يوجد وعيٌ بعذابات البشر، يجب أن يوجد الفن بوصفه الشكل الموضوعي لهذا الوعي".

إنّ سرّ الشاعر كما يقول بودلير هو أنّ "الشاعر يدخل، متى أراد، في شخصيّة أيّ كان". لسنا محميين ضدّ الشعر، كما نظنّ عادة. صحيح أنّ "الشعر لا هدف له إلاّ ذاته" كما ينبّهنا بودلير نفسه. لكنّ الشعر ليس مهنة. أو ليس مهنة على حدة. إنّه إمكانيةُ مستحيلٍ نائمة في قدر أيّ واحد منّا. لكنّ بعضنا فقط

ينجح في إثارة اهتمامها نحوه، وذلك بقدر ما يعرّض حياته إلى المستحيل، أي إلى رفع حدود العالم مرّة إثر أخرى، ودونما موعد مسبق أو أيّ تبرير أخلاقي جاهز.

لا يكتب الشاعر عن هذا الموضوع أو ذاك إلاّ عرضاً. الشعر، مثل الفلسفة، لا موضوع له. بل هو كما قال نوفاليس (1798) ذات مرة، "تربية الأرض" *(Bildung der Erde)*. كلّ شاعر هو حسب نوفاليس مكلّف بمهمّة محدّدة عليه أن يصرف لها كامل وجوده: أن يربّي الأرض أو أن يشكّل إمكانية الأرض في أفق شعب كبير. وبهذا المعنى هو يسمّيه باسم "الشاعر المتعالي": الذي يهب شروط إمكان إعادة تربية الأرض، ذاك الذي ينجح في خلق التعالي المطلوب خارج أفق البشر اليوميين من أجل أن يمنحهم ما يبحثون عنه طيلة حياتهم: شكل الأرض. ولا يعني شكل الأرض سوى "العالم" نفسه. من دون جموح جسور على إعادة رسم حدود العالم في ثقافة ما لا يظهر الشعراء إلاّ عرضاً.

لكنّ الفلاسفة والشعراء جميعا هم على وعي منذ قرنين بأنّ الشعر في أفق المعاصرين هو على خلاف الشعر اليوناني أو الروماني أو العربي قد صار، كما قال شليغل، يعمل بلا ميثولوجيا. لم تعد ثمّة "أيام" أسطورية تنقذ الشعر من السرد الحزين لإمكانية الإنسان. من هنا تتأتّى استثنائيّة الشعر في أفق المعاصرين: لقد دخل الشعر في وحدة أخلاقية غير مسبوقة. لم يعد للشعر من موضوع يخصّه إلاّ إمكانية العالم بما هو كذلك. وبهذا المعنى سمّى فكتور هوغو الشاعر بأنّه "عالَمٌ مسجون في شخص إنسان". كلّ قصيدة هي محاولة هروب من سجن ما، نعني من شكل من الحياة اليومية التي لم تعد قابلة للحياة. يدفن الشعراء من إمكانيات الموت بقدر ما يبدعون من خطوط الهروب نحو الإنسانية. وكان أبو فراس قد سرد تفاصيل الشاعر السجين في أفق أنفسنا القديمة. لكنّ ما عاشه في المفرد تحوّل لاحقا إلى تمرين كوني للنوع البشري.

لا يهرب الشعراء من الواقع بل يبحثون عنه. الشعر، حتى نأخذ من معجم آلان باديو، هو نوع من "البحث عن الواقع المفقود". ولا يعدنا الشعراء بأيّ مستقبل، بل يخترعونه. قال ستوندال: "الجمال وعد بالسعادة". لكنّ الشعر تمرين فذّ على تأجيل العالم كما هو. وحدهم الشعراء يقفون على حدود أنفسنا العميقة:

يستعملون كلّ تلك المساحة من الانفعال التي لا تطؤها أقدام الفضول اليومي: نعني الضجيج المناسب لتأمين اللقاء بين البشر بعد عقد تفاهم حول حدود العالم فيما بينهم. الشعر تأجيل لبق لكلّ أنواع الحوار. لا يتحاور الناس إلاّ بقدر ما يسكتون عن الشعر أو بقدر ما يستغنون عمّا يمكن أن تفعله القصائد. والبعض يخاف الشعر.

الشعر مخيف لأنّه لا يقف حيثما ينتهي الحوار اليومي. إذ ثمّة حرّية في قلب كل شاعر لا يستطيع أيّ فضول حديث أن يتحمّلها. تنبني حداثة كلّ معاصر على عقد تفاهم حول حدود ما يمكن وما لا يمكن الخوض فيه. ويشبه أن تكون الحياة الحديثة دائرة من المتكلّمين الذين أنهوا كلّ ما يمكن قوله بمجرّد الحضور. لكنّ الشاعر ليس واحدا منهم. وهذا هو تعريفه الوحيد. أنّه المتكلّم الوحيد الذي لديه شيء جديد يمكن قوله. ويجدر بنا أن نصوغ ذلك في شكل مفارقة: وحده الشعر لا يزال يملك ما لا يقول.

قال باشلار: "الشعر هو اللغة الحرّة إزاء ذاتها". إذا كان الشعر مجرّد لغة لا يقابلها موضوع يومي يهمّ فضولنا، فهو اللغة الوحيدة التي لا تزال تحتفظ بحريتها إزاء ذاتها. كلّ ما تقوله الحياة الحديثة لنا هو لغة مرتّبة، مكرّسة، متوقّعة وغير حرة، أو هي لغة تعني بقدر ما تسكت عمّا لا تقوله. لكنّ الشعر يستمدّ أصالته الاستثنائية من كونه يكتب صمتنا بكل حرية. لكنّ الحرية ليست الطوباويّة. ويدعونا إدغار موران إلى التمييز بين الشعر والطوباوية: فما تحتاجه الحياة راهنا ليس الطوباوية- أي الحلم ببلاد اللا-مكان- بل تحتاج الشعر.

ولكن حذار ممّن يحبس الشعر في جماليته. الشعر ليس جميلا بالضرورة. الفضول الأدبي وحده يحصر الشعر في فكرة الجمال. يشبه الشعر أن يكون توقيعا تحت واقعة الحياة، وحسب ريني شار هو التوقيع الوحيد. ومن يوقّع تحت حياته أو تحت شكل حياته أو تحت إمكانية الأرض الخاصة به أو تحت عالمه هو شاعر. ونعني بذلك أنّه يرتفع إلى ذلك القدر من "اللامعنى" الذي يخيّم على حياة أيّ كان أو على تصوّره لذاته. قال جورج باتاي: "إنّ الشعر الذي لا يرقى إلى لا-معنى الشعر هو ليس سوى فراغ الشعر، ليس سوى شعر جميل".

الشعر المعاصر كفّ عن أن يكون مجرّد وعد بالجمال، لأنّ الإنسانية كفّت عن انتظار أيّ نوع من الخلاص من خارج آلامها. يحتاج الجمال منذ اليونان إلى قدر مناسب من التناسق بين أجزاء وجودنا. والشعر إنّما كان دوما فنّ تناسق الحواس. وهذا كان تعريفا كافيا لإمكانية الجمال في أفق البشر القدامى. نحن المعاصرين نعاني ممّا سمّاه أرثر رامبو "تعطيل جميع الحواس". قال: "يتعلق الأمر بالوصول إلى المجهول بواسطة تعطيل **جميع الحواس**. إنّ الآلام هائلة، لكنّ المرء ينبغي أن يكون قويّا، أن يكون قد وُلد شاعرا، وأنا عرفت نفسي شاعرا. وليس هذا خطئي".

الشعر ليس خطأً لأحد. بل هو على العكس من فضول العقلاء تعطيلٌ لائق للحواس التي فقدت قدرتها على الإلمام بالعالم. وحده الشاعر بإمكانه أن يقول لنفسه يوما ما عبارة رامبو المرعبة: "أنا هو آخر" (*Je est un autre*). وحده شاعر بإمكانه أن يحتمل غيريّته كإنسان من دون تردّد: أن يشعر أنّه كلّ الذين لم يكُنْهم يوما ما، وأنّه يشتاق إليهم، وأن يرغب في أن يقرأ عليهم فلذات حواسّه الأكثر استثنائيّة. وحده شاعر يشتاق إلى الذين لا يعرفهم. ولا يجد في هكذا شوق أيّ تصادم مع حسّه بالواقع.

39 §

من يقف في ظلّ الشاعر...؟

بدويّ ما بعد حديث... ينبش عن شعر الصعاليك في كلّ جملة أو مشهد أو فجيعة، ويُعيد للشعوب اليوميّة أصالتها الخاصة كحالات سخط صامتة تنجح آخر الأمر في العثور على الكلمة الجميلة المزعجة بوضوحها، دون أيّ تفاوض حول مدى لياقتها العامة تجاه هذه السلطة أو تلك.

هكذا يبدو لك الصغير أولاد أحمد لأوّل وهلة: نبيّ مشاكس بلا وحي، يلقي بحجر الشعر في البِركة الأخلاقية الراكدة في أيّ مكان من أنفسنا الحديثة، تحت الدولة الأمنية وبعد سقوطها، من أجل غد لا يأتي.

جاء من قرية تقبع خلف الطرق الجمهورية نحو العاصمة. لا يدّعي أكثر من مصادر ذاتنا العميقة: آلام الوطن حين تُعاش بشكل شخصي جدّا، وأوزار الانتماء حين تثقل على فؤادنا المعاصر كحالة هوية لا شفاء منها إلاّ بمحبّتها على طريقة أخرى، نعني على طريقة الشعراء. كلّ ما في الصغير أولاد أحمد شخصاً وشاعراً وفقيداً رائعا.. هو كونه لم يخفِ أيّ طبقة من طبقات أنفسنا الراهنة: فشل الدولة في أن تحبّنا كما يليق بجروحنا المشتركة، وفشلنا في مساعدة أنفسنا للانتصار عليها من الداخل، نواح القرية تحت جلده، والوعود الزائفة لكلّ الذين أحبّهم، بشرا وجمادا وحيوانا. كان يشعر أنّ كلّ من يفاوض الدولة الهوويّة ينتهي بالانتماء إليها. وكثير من الشعراء تحوّلوا إلى ثوّار حكوميين.

كلّ قصيد لديه هو "مسوّدة وطن" تنتظر أن تُقال مرة أخرى، وبلا رجعة. وفي كلّ قصيد هو يحترس أن يفوّت فرصة إعادة الشاعر إلى مكانه: أن ينصب عكاظ قلبه في كلّ مكان وأن يرفع صوته أعلى من كلّ خطابات الألم المباح. قال: "وبما تكتب أنت؟" قال: "بأصابع قدميّ..."(1). هكذا هو الشاعر عنده: من حوّل الكتابة إلى مشي مرير نحو نفسه الممكنة بلا رجعة، ولكن دون أن تحدث فيه أبدا. من أجل ذلك يصرّ أولاد أحمد على أنّ الشاعر "أنا أفقيّ"(2) أو لا يكون: هو لا ينحني لأيّ سلطة عموديّة مهما كانت مقدّسة. لكنّ عدم الانحناء ليس تجديفا على أحد، بل هو فقط أدب البقاء واقفا. قال: "لم نستقم، على هذه الهيئة المتهالكة، لكي نكتب لهم شعراً"(3). ليس الشعر عنده بضاعة لأحد. إنّه كينونةُ نفسه بلا أيّة لياقة أخرى. ثمّة صفقة خاسرة أراد أولاد أحمد أن ينتصر عليها: أن يُحوّل الشاعر إلى موظّف لمن يستمع إليه. وهو يقرّ بأنّ "نكد النصّ" هو جزء من محنة الشعراء: لا يُنعتون "شعراء" إلاّ بقدر ما يكتبوا مقابل "جحيم"(4) ما، هم فقط من يُدعون إلى الإقامة فيه. الشعر مقابل الجحيم، هكذا تبدو الصفقة الخاسرة. لكنّ قدر الشاعر أن

(1) أولاد أحمد، **مسوّدة وطن** (تونس: الدار العربي للكتاب، 2015)، ص 9.
(2) نفسه، ص 10.
(3) نفسه، ص 11.
(4) نفسه.

يقبل بها. إنّ "تخليده بعد موته" هو جزء لا يتجزّأ منها. ولذلك لا يعد الشاعر أولاد أحمد أولياء الثقافة إلاّ "بنصوص نكدة راقية، تردّهم رأساً إلى حالات الكتابة الأولى التي يستكثرونها علينا لأسباب أخلاقية تافهة"[1].

من حقّ الشعر أن يكون نكدا، ولكن بشرط أن يكون راقيا. بهذا وحده هو يجوز له أن يقف ما وراء الخير والشر. وفي نظر كلّ ما يقف ما وراء الخير والشر تكون "الأسباب الأخلاقية" المستقرة لدى أهلها "تافهة"، كما تقول العرب "طعامٌ تَفِهٌ" أي لا طعم له أو بلا ذوق. حساسيّة الشاعر المزعجة هو الاكتشاف المبكّر لتفاهة حدود الخير والشر في قلوبنا. ومثل "تفاهة الشرّ" التي أشارت إليها حنّا أرندت يشير أولاد أحمد إلى تفاهة "الأسباب الأخلاقية" التي يحتمي بها كلّ خطاب عن ذواتنا فقد القدرة على أن يتحوّل إلى شعر. وكان أحد آلام أولاد أحمد أنّ بعض الشعر أكذوبة أكاديمية. محض نشاز بين الصوت والجسد. ولذلك يبدو الشاعر السيّئ عنده جملة أشلاء أخلاقية "ملفّقة من عدّة أجساد"[2]. على الشاعر الحقيقي أن يحسن "تأثيث جسده في اللحظة المناسبة"[3].

لا يملك الشاعر أيّة ضمانات أخرى أكثر من مزاجه. قال: "لذلك لم أتعلّم من قوانين الملكوت سوى تلك المتعلقة بحرية موتي"[4]. حرية الموت أحد الثيمات الفظيعة تحت قلم أولاد أحمد. لا يكتب الشاعر دون أيّة وصاية أخلاقية إلاّ بقدر ما يكون حرّا إزاء موته. والشعر هو مجرّد "رفع معنويات"[5] الموت في قلب ما. لذلك ينبّهنا أولاد أحمد إلى أنّ الشعر لا يُسمّى، وأنّ القصيدة لا تحتوي على الشعر بالضرورة: لا تكون قصيدة ما شعرا حتى تشرب من "نفاية اللحظات المرعبة"[6]. ماهية الشعر توجد خارجه، على مستوى آخر من علاقتنا بأنفسنا: على مستوى موتنا. وحده ما هو مرعب يحوّل أيّ كلام يومي إلى شعر.

---

(1) نفسه، ص 12.
(2) نفسه، ص 13.
(3) نفسه، ص 14.
(4) نفسه، ص 17.
(5) نفسه، ص 19.
(6) نفسه، ص 20.

لكنّ ما ترنو إليه هذه الفكرة هو أكثر هولاً. في أعماق كلّ شاعر يقين ما بأنّه يحمل شيئا من طبيعة إلهيّة: إنّه يحمل ماهية لغته. والشاعر غير المدجّن بجرعة أخلاقية مناسبة هو وحده يظلّ مقتنعا كأعمق ما يكون بأنّ الشعر هو الحالة الأولى والحالة الأخيرة ممّا يمكن أن يُقال في أفق أيّ لغة. ومن ثمّ فإنّ أديان الكتاب هي واصلت عمل الشعراء الشرقيين و لم تقطع معه إلاّ في نقل الشعر إلى رتبة مدوّنة أخلاقية لحراسة نوع محدّد من الإقامة في العالم.

يتميّز أولاد أحمد عن كثير من الشعراء لدينا بأنّه أكثر وأخطر من دفع بإمكانية أن يكون المرء "شاعرا" إلى النهاية. لقد جازف بذلك ضدّ نفسه الجسدية قبل أن يجازف بذلك ضدّ أيّ نوع آخر من السلطة، أكان دولة أو حزب نضال أو ديناً. قال: "حكمة الشعر: موت الشاعر"[(1)]. - ليس هذا تنويعة خطابية على مسألة وجودية. بل هو مقام. إنّه مقام الشعر بما هو كذلك. ولذلك فإنّ شعر أولاد أحمد ليس شعرا "وطنّيا" إلاّ عرضا. إنّ ثيمة الوطن لديه هي نفسها ثيمة قلقة، مؤلمة، متحرّكة. قال: "لا يكاد يُميتنا وطنٌ حتى يطالب الوطن اللاحق بضرورة بعثنا ليقتلنا -من جديد- بما يلائم ساديته المحدثة! الوطن كذبة بالغة الخطورة"[(2)]. إنّ ما يزعجه دوما هو وضعية الشاعر بما هو كذلك. الشاعر كنمط بشريّ على حدة. وربّما أكبر آلامه هو أنّه صدّق وآمن بقدر الشعراء كمعطى ميتافيزيقي لا حياد عنه، ولا حتى بالموت. ولذلك هو يتردّد صراحة بادّعاء الشعر. قال: "أبدا...! لم يحدث أن ادّعى أحدٌ منّا أنّه شاعر... لم نلجأ إلى تسمية أنفسنا حتى نتبيّن جنس كتاباتنا بل كنّا نكتب لغايات مبهمة تحرّكها دوافع لا تقلّ إبهاماً عن أيّ وضوح غير متفق على وضوحه"[(3)].

ما كان أولاد أحمد يحرس على تسميته باسمه هو أنّ الشعر نوع من الكتابة لا يحتاج إلى ادّعاءات الشعراء. لا يكفي أن تسمّى شاعرا حتى تقول الشعر. ما يجعل كتابة ما شعرا هي أن تخالط إمكانية الموت على نحو يسخر من المفهوم الحديث للوطن: ليس الوطن ما نموت من أجله، بل ما يجعل موتنا خاصًّا بنا بلا رجعة.

(1) نفسه، ص 20.
(2) نفسه، ص 21.
(3) نفسه، ص 21.

ولذلك يبدو الوطن "كذبة بالغة الخطورة". فرق حادّ يوجد بين الكذب كسلوك رسميّ للذوات الاستعراضية التي هي أجهزة النجاح الأخلاقي للشعراء في أفق الدولة؛ وبين أيّ كذبة نموذجيّة من حجم الوطن. إنّ ما هو حاسم في وصف الوطن بأنّه كذبة بالغة الخطورة هو الخطر وليس الكذب. إنّ الخطر هو قوت الشعر. وثمّة "غايات مبهمة" للكتابة ينبغي العناية بها كأجمل ما يكون. إنّها ما يضع الشاعر الحقيقي على علاقة بخطره الخاص. وخطره أن يمتلك في كل مرة فرصة نادرة واستثنائية للهرب "إلى ما تبقى من الطفل في ذواتنا..."، وذلك لا يعني عند أولاد أحمد سوى "أن نقول إننا نكتب لأنفسنا، لا لأن الآخر جحيم بل لأنه يغفو داخلنا مثل جنين"[1]. كان أولاد أحمد يحتفظ على نحو مفاجئ بإمكانية الطفل كامتياز للشعراء. وحده الطفل يحق له أن يسخر من ألقاب "الشاعر" الرسمي لثقافة ما. وعلى الرغم من أنّه كان يكتب وينشر باستمرار إلاّ أنّه كان يشعر أنّه يقف على الحافة الأخرى من الوطن، حافة الممنوعين من الوطن. الطفل عنده لقب المتمردين على اللغة، وخاصة على النحو. ولذلك هو يسخر من لقب الشاعر قائلا: "إنّ اسم الفاعل من شعر كان من وسائس النحاة ومن حاجة المستهلكين إلى تسمية البضاعة"[2]. وبعبارة حادة: من يدّعي أنّه يجوز له أن يضع ألقاب الشاعر هو يدّعي حقّا آخر أكثر خطورة: إنّه "يقترح وظيفة على الشعر"[3]. الشاعر ليس موظّفا لأحد. إنّه موظّف نفسه. وهو له مهمّة نادرة لخّصها أولاد أحمد بهذه الطريقة: "ما الشعر في النهاية؟ لنقل... إنه تخمين لغوي. هدفه.. إعانة السلطة على السقوط"[4]. لا يعني بالسلطة الدولة بحصر المعنى: بل أيّ عمليّة تنصيب عمومي للأسماء في حيّز ثقافة ما. وما يدافع عنه الشاعر ليس هذه الدولة أو تلك؛ ولا حق هذا الوطن أو ذاك؛ بل عن حرمة الشاعر بما هو نمط أخلاقي من نوع خاص على الجميع احترامه بما هو كذلك.

---

(1) نفسه، ص 23.

(2) نفسه، ص 21.

(3) نفسه، ص 22.

(4) نفسه، ص 23.

ينبّه أولاد أحمد باستمرار إلى حقوق الشعراء، ليس حقوق الإنسان فيهم فقط، بل حقوق الشعر. إنّ معركة الشاعر هي مع نمط كينونته في العالم كشاعر. وكلّ ما عدا ذلك معارك جانبيّة. قال: "من هذه الحقوق: حملُ الدولة والشعب على احترام كيان الشاعر، وإعلاء وظيفة الشعر، والكفّ -نهائيّا- عن إذلال الذات المبدعة"(1). لكنّ الدولة الحديثة - الدولة الأمنية جدّا، والهوويّة جدّا- هي في ارتياب مرير من دور الشاعر. ولذلك هي تعامله دوما بوصفه "ظلاّ" لكائن غير مرئيّ ينبغي الاحتراس منه. وقد عاني أولاد أحمد من دور الكائن غير المرئيّ طويلا. لذلك هو يريد بشكل شرس دوماً إعادة الشاعر إلى جسده، أي إلى "الدفاع الشرعي عن الحيز المكاني لوجوده الفيزيائي، الذي يعمل الكثيرون على احتلاله والحلول فيه"(2). ويتساءل: "من يقف في ظل الشاعر؟!".(3) يعني: من هو "جسد" هذا الشاعر الذي ننكر وجوده؟. وخاصة: "من يسكن جسد من؟"(4).

ما عاني منه الشاعر أولاد أحمد، وهو يتماهى بشكل فظيع مع الشخص الشعريّ الذي يمثّله، هو نيّة هدم كيان الشاعر وتحويله إلى "بيت للشعر" يمكن محاصرته بالتاريخ الذي تريده المؤسسة. ما أخذته الدولة من الشاعر تمنّ به عليه. ولذلك يقاوم أولاد أحمد محاولة استيلاء الدولة عليه بواسطة الشعر قائلا - تحت غطاء ميتافيزيقي من هيدغر/هولدرلين: "الشعر ليس حرفة... إنّه فعل كينونة"(5).

ولقد كانت جنازته آخر قصيدة من شعره. جنازة حيث تقتلع قصائده حيّزا واسعا للغناء تحت وفوق نعشه، وهو مسجّى كقطعة من الأبديّة الصغيرة في كفن. دخل المقبرة حيث تنتظره كلّ أنواع البشر: لم يتخلّف عن جنازته إلاّ من كان ميّتا في مكان آخر. ومثلما حصل مع شهداء تونس من قبل، كان حضور النساء داخل المقبرة للمشاركة في تنصيب غيابه الرائع هناك في الأفق، امتيازه الأخلاقي الخاص على بقية

(1) نفسه، ص 25.
(2) نفسه، ص 24.
(3) نفسه
(4) نفسه، ص 25.
(5) نفسه، ص 26.

الموتى بلا خلود. صوت الزغاريد يرسم تلافيف الروح في كل ركن من تلك المساحة حيث يلتقي الدنيوي والمقدّس ويتبادلان الأدوار. لم يأت كلّ ذلك الحشد من أجل دفن جسده القليل والمنهك برائحة الموت الطازجة- فالموت يشتهي أكل لحم الشعراء منذ القديم- بل من أجل توديع الوداع الذي اخترعه لهم وأصرّ عليه. ليس في كلّ يوم يحدث لشعب أن يودّع شاعرا أحسّ كلّ من سمع بموته من التونسيين بأنّه جزء موجع وقريب من موته. قال، عندما قال: "... متنا، هنا،.. وهنا، سينبتُ من مفاصلنا الزَّهرْ".

40 §

إله الصغير أولاد أحمد... أو في الطريق إلى إيمان الشعراء

"المعركة كلّها تدور حول طول وجود هذا الجسد على الأرض، في ذاكرة البشر، جنباً إلى جنب مع الأنبياء وكبار القدّيسين"[(1)]،-لا يملك الشاعر غير جسده. هكذا يعيّن أولاد أحمد ثروته الوحيدة: إنّها جسده. لكنّها لا تعني أنّه لا "نفس" له. قال: "ما الشاعر -تحديدا- إن لم يكن جسده المخصوص"[(2)]. كيف يجدر بنا أن نأخذ هذا الجمع بيدين غريبتين إحداهما عن الأخرى بين الأمل البعيد: صحبة الأنبياء والقدّيسين، وبين الثروة الميتافيزيقية، المفعمة جدّا بقلّتها الموحشة: الجسد المخصوص للشاعر؟ ما يجمع بينهما هو "حقّ الشاعر في المطالبة بأن لا يقف أحدٌ في ظلّه الشخصي، حتى يواصل إنشاده الأبدي:

واقفٌ

في

حذائي

---

(1) أولاد أحمد، **مسوّدة وطن** (تونس: الدار العربية للكتاب، 2015)، ص 27.

(2) نفسه.

وظلّي يقبّل خدّ فتاة بعيده

واقف...

ليس لي ما أقولُ

سوى:

أنّ روحي الوحيدة صارت وحيده!"(1)

هذا بيت الخصومة بين الشاعر والنبـــي: صوت يخرج من لا-مكان يطالب بأن لا يقف أحد في ظلّه. لا يفتعل الشاعر معركة مع غريب، بل مع صاحب قدم "على الأرض"، والرهان هو "طول الوجود" في "ذاكرة البشر"، إنّه صراع خفـــيّ ولكن عميق، على نوع "الخلود" الوحيد الذي يتوفّر عليه الفانون: إنّه "الوجـــود" أطول مدّة ممكنة في ذاكرة الفانين. هل أساء الشاعر الأدب إزاء أيّ جهـــة مـــن جهات المقدّس؟

ما يجمع بين الشاعر والنبـــي أو القدّيس هو الوجود، نعـــني هـــذا الـــنمط الصعب من البقاء في ذاكرة البشر. ولذلك يسمّيها أولاد أحمد باسمها المخصوص: إنّها "معركة". لكنّ أداها الوحيدة بالنسبة إلى الشاعر هي "الجسد". ولـــذلك لا يطلب الشاعر أكثر من ظلّه. وليس لظلّه من مهنة عليا أخـــرى غـــير "الإنشـــاد الأبدي". وهذا هو "حقّه" الذي لا يعترف به من لا ظلّ لهم، لأنّهم يقفون دومـــا في قامة "آخر" ما. كلّ من تعوّد الوقوف بلا ظلّ هو يطالب الشعراء بالســـكوت عن أنفسهم.

قال: "لامني الصمتُ على صمتي الطويل"(2).

لا يوجد الشاعر أنصافاً أو على أقساط. يوجد الشاعر "دفعة واحـــدة أو لا يكون"(3). وهذا ما هو مزعج في نمط حضوره بين من لا ظلّ لهم. إنّهم يرمقونـــه بعيون ملؤها تأجيل العالم إلى فرصة أخرى، ربّما في مكان آخر، لا وجود له. من لا ظلّ لهم يؤجّلون العالم إلى وقت آخر. لكنّ أولاد أحمد يصرخ شاعرا: "ليس لي

(1) نفسه، ص 28.

(2) نفسه، ص 41.

(3) نفسه.

وقتٌ لوقت لاحق/ أكتب الآن وأنتم تبدعون"[1]. ما يكتبه الشعراء هو همْ. ما بقي هو محض تأجيل لعالم آخر. و"حالات الطريق" هي مملكة الشاعر الوحيدة: إنّه جملة الحالات التي صارَها، وكائنَهُ بلا رجعة. وحده الشاعر يحوّل الكتابة إلى "إبداع" أي إلى وعد بعوالم جديدة. لكنّ من لا ظلّ لهم يقفون في ظلّه، وينتمون إليه رغم قلبه. ولذلك ما أكثر ما يسكت الشاعر عن نفسه، حتى يقوله الآخرون. لكنّ معركة الذاكرة أكثر شراسة ممّا يظنّ العابرون إلى عالم آخر. هي لا تنفصل عن سياسة صمت مناسبة. والصمت أحد مخاطر الكلام.

قال: "وأعدّ أصواتي التي صمتت..
وممدّدين: أنا وظلّي والخسارةُ..
سوف نصرخُ بالطريق:
أوصلتهم.. وأضعتنا:
شكرا: ..نحبّك يا طريق"[2].

يشترك الشاعر مع الأنبياء في أيقونة "الطريق"، لكنّه لا يذهب بها إلى أيّ عالم آخر. إنّه يحترف البقاء فيه باعتباره هو المعنى المخصوص للوجود على الأرض. إنّ ذاكرة البشر هي مجرّد طريق. إلينا. ولذلك يضطرّ الشاعر إلى عدّ أصواته التي صمتت حتى لا تصبح هزيمته نصرا لأيّ أحد. ولذلك هو يأخذ "الخسارة" بوصفها نوعا من الصحبة. إنّها فنّ محبّة الطريق في تجمّع داخلي يحشد له الشاعر كلّ أصواته الصامتة: "أنا وظلّي والخسارة..". لا أحد ينتصر على شاعر. لأنّه لا أحد بإمكانه الانتصار على طريق. يسير نحونا. قال: "سأظلّ أبحث عن حروف.../ كيفما رتّبتها.. تعني: الطريق"[3]. ليس الطريق جوابا عن أيّ شيء. إنّه لا يحرس أحدا. ولذلك يحرص الشاعر على ارتياد الطريق كشكل وحيد من الأفق. يخاف المنتصرون والمنهزمون على حدّ سواء من كبرياء الطريق، حين يسكنها شاعر. وهو يطمئنهم بلا انقطاع: لا تخافوا

---

(1) نفسه، ص 43.

(2) نفسه، ص 46.

(3) نفسه، ص 48.

"يبقى لكم هذا الفراغ...

....

....

مئونةً... تكفي الطريق"[1]

ما يخيف الواقفين في ظل الشاعر كي لا يستعمل جسده المخصوص هو حراسة الفراغ. ومن لا ظلّ لهم لا يتقنون غير حراسة الفراغ من البشر. وحده الشاعر يسكن فراغه بشكل مناسب. يحتمل حالاته. ولا يتردد في مواصلة الطريق. لا يتقن البعض غير حراسة "القبر العالي" لأنفسهم، وهم يرفعونه أعلى من قاماتهم بأجهد ما يكون. لكنّ الشاعر يطمئن أيّ قبر عال قائلا:

"سأكون جسمَك ماشيا..

ومغنّياً..

طولا وعرضا.. في الطريق

...

سيكون حفري للقبور مباشرا..

بطريقتي.

وعلى الطريق"[2].

لا يعد الشاعر إلاّ بأن يكون جسماً. إلاّ أنّه ليس أيّ جسم. إنّه ذاك الذي يمكن لـ "نائم في قبره العالي.. ويحرسه الملاك"[3] أن يرغب في السكن فيه. يخيّرنا الشاعر بين حراسة قبر في عالم آخر، وبين حفر القبور على طريقة البشر. لا يكون القبر البشريّ مناسبا إلاّ إذا كان "مباشرا": في زمن فانٍ مثلنا. وإلاّ تحوّل إلى وعد أعلى من البشر. لكنّ ما هو مباشر يوجد دوما على الطريق نحو أنفسنا. يحترف الشاعر حفر القبور لمن لا ظلّ له، لكلّ أولئك الذين يعجزون عن دفن أنفسهم الميّتة بأيدهم. ويفضّلون انتظار عالم آخر. وحده من يملك شجاعة

---

(1) نفسه، ص 56.

(2) نفسه، ص 49.

(3) نفسه، ص 48-49.

الطريق يمكن أن يقرأ "قبل السياسة والدين، شعر الحياة"[1].

ما يجازف به قلب الشاعر هو الطمع في خلود ما بوسائل بشرية. وليس أظلم لديه من صوت يقول: "القصيدة عيبها أنّ القدرْ../ لا يستجيب لشاعر.. مهما ابتكرْ"[2]. إنّ مهنة الشاعر، وليس له سواها، هو أن يُبقي علاقة الفانين بالقدر ممكنة. إنّه يأخذ فناءه على محمل الجدّ. وأكبر خطر يهدّد هذا الجدّ هو أن يزعم أحدهم إمكانية إلغاء هذا الفناء وتحويله إلى فضل أخلاقي. ولذلك لا يحرّك قلب الشاعر سوى حسّ بعيد الغور بالعدل.

قال:

"إذا كان ربـي حبيبك وحدك...

أخبره أنّا يتامى... وأنّا خُلقنا بلا فائده"[3]

لا يدخل الشاعر في علاقة مع "الإله" إلاّ في أقصى لحظات ارتباك العالم حوله: في لحظة يتعرّض فيها الطريق البشري بعامة إلى تهديد أخلاقي واسع النطاق. وأقصى تهديد يسجّله أولاد أحمد في كلّ شعره ونثره كليهما هو ادّعاء أحدهم أو مؤسسة أو سلطة أو مرجعية ما احتكار مساحة الألوهة وتحويلها إلى مزرعة خاصة للآخرة. وعند الشاعر أنّ من يزعم احتكار "الإله" هو يحكم على بقية الموجودات من حوله بضرب مقيت من "اليتم" الميتافيزيقي. ليس اليتم مجرّد إرث عائليّ لهذا الشخص أو ذاك، بل هو هنا يتمٌ شعريّ يدفع بجملة الكينونة في العالم إلى فراغ فظيع. يُتْمُ الشاعر في العالم هو السردية الأكثر فظاعة لغياب الآلهة. ولذلك لا يلتقي الشاعر بالإله في حضن أيّة ديانة سعيدة. بل هو يلقاه على حافة العالم، حيث يعمد أحدهم إلى تهديد الموجودات بيُتْمٍ لا محدود، هو يُتم العالم نفسه. إنّ اليتم هو عند أولاد أحمد استعارة العبث الأخلاقي لذلك الشطر من الإنسانية الذي تمّ تجريده من مساحة الألوهية التي من حقّه. وبالنسبة إلى الشاعر لا يحقّ لأيّ جهة احتكار الله. ولا حتى الأديان جميعا، وكلّ أنواع المعتقدات الأخرى

(1) نفسه، ص 60.
(2) نفسه، ص 62.
(3) نفسه، ص 69.

مجتمعة. إنّ الله هو ثروة البشر، ولا أحد يحق له أن يعلن ملكيته لها مهما كان ملهماً. الله هو كل إمكانية الأفق في عيون الفانين. ولهذا السبب بالذات هو المانع الأكبر لليتم الميتافيزيقي والعبث الأخلاقي الذين يهدّدان العالم.

من أجل ذلك لا يتردّد أولاد أحمد في نسبة الإله أو الرب إلى نفسه: قال "إذا كان ربّي حبيبك وحدك...". إنّ أروع ما في الألوهية أنّها ثروة الفانين بشكل عادل. وبالنسبة إلى الشاعر تبدو الأديان تكلّفاً أخلاقيا غير ضروري لإيواء الإله في قلب بشري ما. ليست الأديان ضرورية لمحبّة الإله. وليس الإله حبيبًا لأحد؛ بمعنى هو ليس حبيب أحدٍ "وحده" وكأنّه ملكيّة وجدانية خاصة. ما يطالب به الشاعر ليس أكثر أو أقلّ من نصيبه من الألوهية: إنّه ينتسب إليها سلفاً بمجرّد بشريّته. اليُتم الشعري هو أن تشعر أنّ أحدهم سرق منك نصيبك من الألوهية، وحوّلك إلى "مخلوق بلا فائدة". لا يناضل الشاعر من أجل آخرة ما. فهذا طمع أخلاقي لمن لا ظلّ له في الأرض. بل هو يناضل من أجل أن يظلّ الإله إمكانية ملقاة في الطريق، نحو أنفسنا في أيّ مكان. وأقصى ما يفعله الشاعر هو إبقاء هذا اليتم الشعري للإنسان حيّاً أو على طاولة الإنسانية. قال: "فذا حجر الشعر في البِركة الراكده"[1]

يصاحب كلَّ شعر عظيم شعورٌ مزعج بأنّه يخاطب الموتى أو الذين تلفّتوا عن أنفسهم منذ وقت طويل. والحجر هو شبه الروح التي غلبها ثقلٌ ما لا تعرف كنهه. يريد الشاعر أن يكون فقط الحجر المناسب في بركة الروح الراكدة لدى شعب ما. ولذلك يكثر أولاد أحمد من استدعاء "البلد" و"البلاد" و"الوطن".. وكل أمكنة الانتماء من أجل إعادة ربط الخيط الإلهي بين الأحياء والموتى، ذلك الخيط الذي يكون قد تقطّع منذ ذاكرة ما. قال: "بلدٌ هشّمه الأحياء بالموتى"[2].

عبثًا يريد أحبابه أن يُعيدوه إليهم. الشاعر لا ينتمي إلاّ إلى نفسه. ونفسه أقلّ ممّا يتصوّر المتفرّجون. الشاعر له "أهل" ولكن ليس له منتمون. قال:

---

(1) نفسه، ص 71.

(2) نفسه، ص 75.

"عادتِ الناسُ من الجنة والنارِ
وأهلي.. عَلِقتْ أرواحُهم وسْط الحجاج"[1].

لا يهمّ الشاعر من فاز ولا من انهزم. بل فقط من "علقت روحه" في سياج سرديّ لا ينتمي إليه. البلد يوشك أن يتحوّل إلى سياج حيث تعلق أرواح الأجيال. ولا يبقى عندئذ سوى "الحجاج"، أي ذلك النوع من الغلبة بواسطة ما لا يُقال شعراً. ربّما يبكي الشاعر. لكنّ بكاء الشعراء ليس نواحاً على أحد. وهو ليس دعوة للحداد إلاّ عرضاً. قال:

"لا أبكّي أحداً
أبكي على نفسي...
وحرٌّ في مزاجي"[2].

ما يبقى من الشعراء ليس الحكمة ولا الاستعمال العمومي ولا الانتماء. وإنّما المزاج. بقي مزاج المتنبـي، ومزاج درويش. وخاصة المزاج الحرّ، أي ذاك الذي يمكن دوما حقّا خرافيّا في أن يتغيّر، بل وفي أن يكون متعكّرا كأشدّ ما يكون. الشاعر مزاج وطن، وليس بوقًا لأحد. ولو ظنّ قطاع من الفضوليين أنّه أغنية لهم. قال:

"أنا ههنا..
لا أسرق الأفكارَ من أكفانها
لا أسكن الدار التي ليست كتابي
....
حجرٌ حروفُ الشعر.. تُسند بعضَها
لو لم أكن حجرا.. لسِرْتُ مع الضباب"[3].

الشاعر هو "ههنا" نفسه، ليس إلاّ. إنّه نمط من المكان الذي يكونه دون غيره. ولذلك هو لا يقف في خانة أيّ تحقيب أو توزيع لخرائط الروح الجاهزة. ويحرس الشاعر على إعلان ثروته وكنوزه كإلهٍ قديم. أكثر ما يزعج شاعر مثل

(1) نفسه.
(2) نفسه، ص 76.
(3) نفسه، ص 78.

أولاد أحمد هو سرقة فكرة من قلب غافل. وكلّ من لا ظلّ له يقف في ظل الشاعر، يريد أن يسرق منه مكانه. ويحوّله إلى لاجدوى أخلاقية للغة. كان يحرص على أن يكون مبدعاً أي متفتّحا بآلامه الخاصة دون سواها. كلّ ما يمكن أخذه من الآخرين هو "كفَنٌ" لغوي. وهو يصرّح دوما بأنّه لم يأخذ شيئا إلاّ ما لا يمكن أن يؤخذ منه: شعره. كلّ ما لا يحتمل أن يكون كتابا له لا يسكنه. وتعريف نفسه بأنّه حجر (وفي البال: "ليت الفتى حجرٌ") هو حدود عالمه: لا يمكن للشاعر أن يذهب إلى أبعد من جسده، هو نوع الحجر الوحيد الذي ينحت منه.

أخصّ ملكات أولاد أحمد جرأته على ألمه. قليلون من الشعراء يصدّقون قدرهم بتفاصيل الموت. يشعر أنّه مدعوّ إلى نوع من التحدّي الأخلاقي الذي جبن دونه أشباه الشعراء أو موظّفو الكلام العمومي، من يسمّيهم "شعراء وزن الديك"[(1)]. هي جرأة نضرة، وثّابة، واضحة، راقصة، وليست في شيء من رطانة القوّالين أو رعونة المتكلّمين.

جرأة أخطر ما فيها هو أنّها كافية لإسقاط كميّة الحياء التي تحتاجها الثقافات الرسمية كي لا تصطدم مع سلطة المعنى أو مع مؤسسة الحقيقة التي تُلقي بكلكلها على عقول الكتاب في أيّ مكان. يتجرّأ أولاد أحمد على احتمال الخراب وعلى دعوته باسمه.

"يا أيّها المبتورُ من غده الذي في أمسه:
إنّي أريدك أن تؤذّن للخراب"[(2)].

ثقافتنا تخشى الخراب منذ قرون عديدة. ولم يبق غير الشاعر كي يجرؤ على الخراب. وكان مظفّر النواب قد رسم هذا المعنى على ناصية الشعر العربي المعاصر. ليس الخراب دعوة للموت. يعرف الشاعر أنّ ليلى الشعراء لن تقبل الموت معه هذه المرة. قال: "قد لا تموت معي../لأحضنها وتحضنني على هذا التراب"[(3)]. الموت ليس وعد الشعراء.

---

(1) نفسه، ص 81.
(2) نفسه، ص 79.
(3) نفسه، ص 81.

لكنّ ما يزعج الشاعر هو ادّعاء من لا ظلّ لهم أنّهم سحبوا إمكانية الخلاص من تحت نفوس الناس، وحوّلوهم إلى كائنات بلا "كرامات" أي بلا خوارق خاصة ولا أخبار سارّة جديدة حول كينونتهم في العالم. الكهنة تعوّدوا غلق العالم، وتحويله إلى غرفة جلوس مطلقة للفانين من أجل السخرية منهم.

قال:

"سرقوا الخوارق كلّها
والمعجزات جميعَها
لم يبق للغفّار من عملٍ إلى يوم الحساب"[1].

عدوّ الإله ليس الشاعر. بل من يزعم أنّه أداته الخاصة في سحب العالم من تحت أرجل الآخرين. ورسم لافتة حمقاء على وجودهم. بل وأيضا على موتهم. فكثيرا ما يجدّف الكهنة الجدد على موت الشعراء: على أنّ دفنهم في مقابر أهلهم هو تسامح مبالغ فيه مع أرواحهم. ولذلك يردّ أولاد أحمد قائلا:

"هذه الخريطة موطني
والباب بابي
أليس لي قبرٌ هنا
.. متبسّمٌ
يحيا به، بعدي، غيابي؟"[2]

بعض الفضول الغرّ يتساءل ما إذا كان الشاعر "مؤمنا" أو "مسلما" حتى يكون "منّا". وكأنّ الانتماء صدقة. وكأنّ حياة أو موت الشاعر يمكن أن تكون مادّة للمزايدة الأخلاقية على البشر. لا يسكن الشاعر في أفق أيّ مذهب أو ديانة أو ملّة؛ بل هو يقف على خريطة ولا يرى فيها غير "موطن" فقط. الموطن هو مكان الانتماء الوحيد الذي لا يمكن التفاوض حوله مع أيّ كان. حتى "الوطن" يمكن النقاش الأخلاقي حول وجاهته. لكنّ الموطن شيء آخر. باب الوطن هو الموطن. نحن ننتمي إلى الموطن، لكنّ الوطن ينتمي إلينا. الوطن هو ما نصنعه معاً

(1) نفسه، ص 83.
(2) نفسه، ص 83

كحدود أخلاقية أو سردية لنمط من العالم أو لشكل من الحياة. أمّا الموطن فهو حرمة المكان الأولى تحت جلد أيّ شخص. الموطن والقبر متشابهان: إنّهما حارسان للغياب.

وليس أمام الشاعر في كلّ مرة يهتزّ فيها العالم داخل أحاسيس جيل ما أو شعب ما إلاّ "العودة إلى الشعر". ومن أعلى لحظات الكتابة لدى أولاد أحمد هو الإيمان بالشعر بوصفه قدرا خاصا ونهائيا لما يسمّيه "الشاعر الحقيقي". حين يكتب الشاعر يختار قدره، ليس أكثر. ولكن ليس أقلّ أيضا. وحين يحرص الشاعر على ألاّ يدّعي غير الشعر فهذا يعني الكثير بالنسبة إليه. إنّ الشعر هو كلّ إمكانية العالم التي بحوزته.

قال:

"أعود إلى.. الشعر

...

لا واعظا لا حكيماً

.. على الشعر أن يُعلي السور..

حتى تغيب السماءُ

.. أعود كمن لم يسافر إلى جهة أبداً

.. أعود:

أنا الواقف الأبديّ

وأُجلس كلبي أمامي

وظلّي ورائي

وأغرس في الصدر، ياء الغريب"[1]

لا يعظ الشاعر إلاّ عرضاً. وهو ليس حكيما إلاّ رغم أنفه. إلاّ أنّ التواضع المزعج هو أكبر أشكال الكبرياء: إنّه يريد أن يرفع باب الشعر أعلى من كلّ أنواع التقوّل البشري على العالم. وهو بهذا أشدّ المنافسين والأخ-العدوّ للأنبياء. يطمح الشاعر إلى رفع السور الذي يغالب السماء في الغياب. ومن حيث ما يعلو على

---

(1) نفسه، ص 85-86.

كلّ أنواع الكلام البشري هو يغيّب سماءهم، ويمحو كلّ أشكال السفر التي يعوّلون عليها: الشعر هو قول لا لكلّ مشاريع إلغاء العالم أو نسيان الأرض في قلوب الفانين. ولهذا يلقّب أولاد أحمد الشاعر بأنّه "الواقف الأبدي": أمامه "الحيوان" ووراءه "ظلّ" الإنسان وفي صدره "اللاّمكان" الذي يسكنه.

قال:

"عموما..

أخذت مكاني الذي لم يكن..

قبل أخذي له، من مكانْ"[1]

ولأنّ الشعر لا يملك إلاّ ما اخترعه من قلقه الخاص بعد أن "تاب" عنه كل الذين نافسوه في اسمه يوما، فهو لا يعوّل إلاّ على تمرّده. طالما ثمة قصيدة لم تُكتب على الأرض فإنّ الشاعر لا يزال ممكنا. لكنّ ذلك هو عنوان تمرّده الكبير: أنّه "لا يتوب" عن نفسه.

"ثمّة نثرٌ يحجّ إلى زمن غابر ليتوبَ..

وثمّة شعرٌ يحاول، فيما يحاول، أن لا يتوب"[2]

قال: "سيّدي وإمامي، إنّ مذهبك لا يبرّر سعادتي، وأنا بي رغبة لنواح يستمطر الغيوم!"[3]

الحزن في الشعر مقام وليس موضوعا عاديّا. واللقاء مع الآلهة أو مع المقدّس هو في الشعر مقام حزين، وليس فسحة أخلاقية. ليس في الشعر أيّ طمع أخلاقي في فوز أو رضا ما من طرف أيّ سلطة مهما كانت طبيعتها. ينظر الشاعر إلى كلّ سلطة على أنّها سياسة عمودية تجاه الكينونة في العالم. ولذلك فإنّ حزنه قديم تحت كل سطر، وليس عارضا. هذا الحزن من السلطة بما هي كذلك والذي لا شفاء له هو الذي يجرّ الشعراء إلى وصمة أو تهمة أو لوثة ما في عيون الواقفين في جهة سيّئة من حياة العالم. وربّما عاشه الشاعر على أنّه فشله الخاص والنموذجي.

---

(1) نفسه، ص 91.

(2) نفسه، ص 107.

(3) نفسه، ص 109.

"لم تنجح في المدينة والحب معاً!

- وإذن: فلماذا أنت؟"[1]

إنّ "منْ" الشاعر توجد دوما بلا أسباب نزول خاصة. ولأنّه ليس له مضمون جاهز لذاته فإنّ وجوده بلا موضوع. ولذلك خاصة تطارده جملةٌ لا تُحصى من العداوات التي لا يعرف كنهها، من بعضها الدولة. وما أكثر النصوص التي سرد فيها أولاد أحمد خيام الخوف التي تحيط به. خوف قد يحوّلك إلى ضيف غريب في قلبك.

قال: "من فرط محبة الناس وخوفهم على مصيري صرت ضيفا نادرا على الحياة.. ما أقسى أن يحبّك الناس، إلى درجة الخوف عليك ومنك، دون أن يحسّوا بالحاجة إلى معرفة من أنت بالضبط."[2]

إنّ الخوف من الشاعر هو بداية لسجنه في بقعة ما من أنفسنا. يبدأ الخوف من الشاعر في أيّ مكان. ربّما من الحروف أو من الصوت. سُجن أولاد أحمد من أجل ديوان شعر. ومن الغريب حقّا أن يُسجن الشاعر من أجل أنّه قال "آيات" لا يؤمن بها أحد. ويتساءل أولاد أحمد ذات المرار" "ألا يعرف منكم أحد أنني شاعر؟!"[3]. إنّ سجن الشاعر هو على العكس من آلامه تكريس مريع لنبوّته. ودليل مزعج على أنّ الشعراء لا يزالون يتمتّعون بأخوّة الأنبياء بعد استحالة وجودهم. ثمّة يُتمٌ نبويّ يلاحق الشعر مثل ظلّه.

"الملائكةُ...

النازلاتُ خفافًا

بشعرٍ وفيرٍ

ونثرٍ

ووحيٍ أخيرٍ

وحمّى

على آخر الأنبياء"[4]

---

(1) نفسه، ص 111.

(2) نفسه، ص 112.

(3) نفسه، ص 113.

(4) نفسه، ص 115-116.

لكنّ الشاعر لا يتمتّع بهذا التكريس الغريب إلاّ عند معاقبته كأنّه نبيّ.

قال: "قضيت جزءا غير يسير من حياتي أنظر إلى السماء، من تحت أعمدة حديدية صنعت -خصّيصا- لقسمة الله إلى مربعات صغيرة متساوية الأضلاع"[1]. لا يأتي الله إلى الشعراء من النصوص المنزّلة ولا من المؤسسات الدينية. بل من الناحية الوحيدة للحرية في عيون الفانين، وكما كان يأتي دوما من قبل: من تقسيم السماء إلى مربعات متساوية الأضلاع. إنّ إله الشعراء في قصائد أولاد أحمد لا هو منزّل كتب مقدّسة ولا هو حارس الجحيم. بل هو نصيب أيّ ناظر إلى السماء من السماء. كلّ سرديات العدل تسقط هنا وتنقلب إلى مزحة ثقيلة. إنّ أعدل الأشياء توزيعا بين الناس هو النظر إلى السماء. ونصيبك من السماء هو المعنى الوحيد لله في قلبك. كلّ آلهة التكوين قد سرقها الكهنة واستولوا عليها بالبرديات والنقائش واللفائف حتى جاءت المطبوعات وحوّلت مؤسسة الله إلى ملكية خاصة للدولة الحديثة.

قال:

"**إلهي**:

أعنّي عليهم

لقد عقروا ناقتي

وأباحوا دمي...

في بيوتٍ أُذنت بأن لا يُراق دمٌ فوقَ

سجّادها!"[2]

إنّ أجمل ما في هذا النداء هو الدعاء. مقام الدعاء قليل في الشعر المعاصر. لكنّ تنشيطه بهذا اللطف حوّله إلى أيقونة أسلوبية مفاجئة. وربما تساءل اللجوج: هل للشاعر الحق في مكالمة الله "مثلنا"، نحن المضين أسفله؟ هل هو إلهه "أيضا"؟ أم أنّ الله لا يجيب الدعاء إلاّ بعد استشارتنا، نحن "المؤمنين" به؟

في هذه القصيدة الغنّاء ثمّة تلطّف شعري مثير: إنّ "إلهي" مثلها مثل بقية كلمات القصيدة هي كلّها تقريبا من معجم ديني وقرآني تحديدا. لكنّ استدعاء

---

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 147.

كلّ معجم النبـي ليس من أجل تحويل الشعر إلى لاهوت خجول، كمـا يفعـل النظّامون. يتلطّف أولاد أحمد للدخول في علاقة مع الله لا تمرّ عبر خطّة الملّة. ولا تعتمد تضرّع المتنسّكين طمعاً في جنّة ما. ثمّة كبرياء لطيفة تعبر القصيدة وترتقـي بها إلى رقصة ما بعد دينية في حضرة الله باعتباره يحبّ البشـر بـلا أيّ تفـاوت أخلاقي بينهم. ما يشكوه الشاعر هو أنّ "المؤمنين" قد اقترفوا ما "حُرّم" علـيهم. هو لا يعاديهم بشكل أفقي، بل يرفع شكواه إلى الله بوصفه الجهة الوحيدة الـتي تعلو على المؤمنين به. يستعمل الشاعر إمكانية الله كما هي في تراثنا الروحي، لكنّه يدعوها إلى مهمّة من نوع غير لاهوتي. هو لا يكفر بإله الذين أساؤوا إليه. بـل يؤمن به في مقام أعلى من مقام الأديان. ذاك المقام الذي يتّسع لشكوى المظلـوم، ولو كان كافرا. ولأنّ أولاد أحمد يصرّ في كامل القصيدة على افتتاح مقاطعها في كل مرة بمناداة واحدة وحاسمة تقوم على النسبة والامتلاك المطلق، مردّدا في كـلّ مرّة "إلهي" (10 مرات) وبالخطّ الغليظ، فهو ينبّه إلى أنّ المقام الوحيد للعلاقة مـع الإله هي علاقة الامتلاك أو علاقة الخصوصيّة المؤلمـة. إمّـا أن يكـون إلهُـك بالتخصيص وإمّا أنّه غير موجود. لا يؤمن الشاعر إلاّ بما يمتلكه في أفقه البشـري. ولهذا هو لا يجد أيّ حرج في أن يشكو من "شرّ الأهل" لأنّهم

"يبيعون خمرا رديئاً

ويؤذون ليل السكارى البريء؟"(1)

كلّ ما يسيء إلى البشر يمكن أن يكون ذنباً. هذا هو الدرس الأكبر للأديان مهما كان شكلها. والشاعر لا يفصّل. ذنب أن تبيع "خمرا رديئا". أو أن تـؤذي "ليل السكارى البريء". بالطبع كلّ سردية الخمر من التوراة إلى القرآن حاضرة في ذهن الشاعر. لكنّه لا يجدّف عليها بل يستند إليها: كلّ من يبيع سلعة رديئة فهـو مذنب. ولو كانت خمرا. كلّ من يؤذي ليل البشر فهو مـذنب، ولـو كـانوا سكارى. ليس في كلام الشاعر دعوة إلى الخمر أو السكر أو دفاع أخلاقي عنهما. إنّه ينشّط قيماً مقدّسة مسكوت عنها من قبيل محبّة الله لمن أتقن عمله أو براءة غير العاقل.

---

(1) نفسه، ص 147.

ولهذا أيضا هو يسخر من تحويل الدين إلى مؤسسة بيع لتذاكر الآخرة[1].

"إلهي

لقد تمّ بيعُ التّذاكر للآخره!

و لم أجد المال، والوقتَ، والعذرَ، كي

أقتني تذكره!

فمزّق تذاكرهم يا إلهي

ليسعدَ قلبي

ألَمْ تعِد النّاسَ بالمغفره؟!"

طريقة ساحرة في نقد التصوّر الحانوتي والتجاري للخلاص. ولا يخلو منه أيّ دين نظاميّ. شراء التذاكر نحو الآخرة يحوّل الإيمان إلى تقنية صيد تعتمد على المال والوقت والعذر. لكنّه لا علاقة له بالله. ما يريد الشاعر أن ينفض الغبار عنه هو العلاقة الرائعة والبريئة بالله والتي طمستها كلّ مؤسسات الآخرة. تجّار الآخرة هم أعداء الله، إذن، وليس الشعراء.

الإله الديني لا يعني الشاعر لأنّه دينيّ بل لأنّه يمنح مساحة الألوهة التي يحتاجها الشعراء كي يعيدوا تنصيب العالم في قلوب الفانين. وقد أثبت أولاد احمد في قصيدة "إلهي" أنّ الشعر وحده هو الذي يمكنه مواصلة حراسة العلاقة مع ما هو إلهيّ في ثقافة ما. كلّ أبطال الكتابة يئسوا أو كادوا من القدرة على استدعاء الإله مرّة أخرى من دون أديان أو أجهزة عقاب. بعضهم أخرج الله من أفقه. وبعضهم مات في الطريق إليه أو حوّله إلى إله مقاتل. والبعض الآخر جعل منه مزرعة أخلاقية للطائفة أو للحزب أو للدولة. وحده الشاعر يترك الإله حرّا. وحده الشاعر لا يبتزّ الآلهة في أن تدخل في علاقة أساسية معنا، نحن الفانين. ولذلك يلحّ أولاد أحمد على "إله" قصيدته أن ينزل "الجراد" و"القحط" و"الطير الأبابيل" وأن "يخرّب قصور الملوك"، كما فعل من قبل.

وما هو مثير هنا هو أنّ الشاعر الحقيقي، كعادته، هو يستعمل ما هو متردّم في لغة أو ثقافة ما، تلك المعاني التي تجمّدت تحت ألسنتنا، وصنعت جليدا ممتدّا من الاستعارات الميّتة التي ترقد تحت كلّ إمكانيات الكلام. المعجم الديني هو تحت قلم

(1) نفسه، ص 147-148.

أولاد أحمد عبارة عن طبقة متردّمة من المعاني التي ينبغي إعادتها إلى الخدمة. لكنّ وظيفتها هذه المرة لن تكون دينية. يعمل أولاد أحمد بشكل نضر على تنشيط المعجم الديني بوصفه يمنحنا جملة من التمارين الأسلوبية الغضّة، والتي يبتعد عنها شعراء التحديث العنيف. وفي هذا السياق يأتي ذكره لمفردات "عقر الناقة" و"إباحة الدم" و"بيوت الله" و"التعوّذ" و"شرّ" الأهل و"الآخرة" و"المغفرة" و"الجنة" و"الأتقياء" و"النبي" ولكن أيضا "الأرض" و"السماء".. الخ. لا يخاطب الشاعر هذه المصطلحات الدينية بل يعيد استدعاء مفرداتها كي تعمل في لسان آخر. ولأنّه يريد استدعاء الإله في أفق غير ديني حصراً، باعتباره أفقا لم يعد صالحا للسكن، فهو يرى الإله التوحيدي وقد صار "إلهاً سجيناً لدى الأنبياء"، أي في كتب الإبراهيميين، أي في كتب شعب أو مجموعة من الشعوب التي عزلت نفسها عن مساحة الألوهية التي تطلّ على البشر في أيّ مكان. لا يريد الشاعر سجن الإله في دين أو حزب أو طائفة. لا يريد له السجن ولو كان نبوّة. هو يريد أن يناديه ولكن من دون أيّ آداب جاهزة للنداء. هو يريد أن يدعوه ولكن من دون أيّ نمط محدّد أو نهائيّ أو مميّز من الصلاة أو العبادة. ولأنّه يريد هذا الانزياح بالإله خارج أفق الأديان الجاهزة بكلّ شراسة شعريّة فهو لا يتردد في مجادلة السردية التوحيدية من أجل تخفيف وطأتها على الأفق الأخلاقي للجيل الحالي.

قال:

"**إلهي**

إذا كان لابدّ أن أدخل الجنّة المشتهاة...

فلا تُدخل الأتقياء معي!"[1]

هذا تنسيب مثير لدلالة الجنة التوحيدية: هي مشتهاة للبشر من حيث حقّهم في نصيبهم من مساحة الألوهية. والشاعر ليس استثناء في اشتهائها. قال: "المعاني إذن / شهوةٌ واشتهاءٌ"[2]. الأتقياء هنا ليسوا أتقياء الدين بالمعنى التقني، بل كلّ أولئك الذين يتّقون شهوة العالم ويتّقون شهوة الإنسان ويتّقون شهوة الألوهة إذ تقع عليهم

(1) نفسه، ص 149.

(2) نفسه، ص 126.

من دون قفّازات لاهوتية. لا تتعلق هذه التقوى بما هو حرام بالضرورة، بل هي تتعلق بشهوة الحياة بمجرّدها. قال هيدغر ذات مرة: "السؤال تقوى الفكر". الجنّة عند الشاعر موضوع شهوة وليس موضوع تقوى. لم يقل أولاد أحمد إنّه لا يريد الجنة. وإنّما طلب ألاّ تكون الجنّة جنّة "غير مشتهاة" أي جنّة "تقية". لا معنى لجنّة لا شهوة فيها. هذا ما يطلبه الشاعر من "إلهه"، وليس من إله المتّقين.

ما ينبّه الشاعر إليه في موضوعة الجنّة التوحيدية هو الجزء المنسي منها، أي جزء الاشتهاء. وهو ما نجحت كلّ مصانع الفقه في طمسه في أفئدة النّاس، وتعويضه بمحاكم الآخرة. وما يقوله أولاد أحمد من غزل في قصيدة "إلهي" عن محبوبته (عن شفتيها أو حلمتيها أو اسمها العائلي أو شعرها العسلي وعلى ما تقول.. ولا تفعل) هو كلام عن الجزء المشتهى من الوعد: الوعد بالجنة هو من أقصاه إلى أقصاه وعد بالمؤنّث. تأنيث الكينونة هو جزء فظيع من تجربة الجنة. ولذلك يستغرب الشاعر من "الكلام المخيف" الذي يصرّفه "التقاة" ضدّ الشعراء. كل خطابات الخوف هي من طبيعة دينية، ولو قالها ملاحدة. إنّ الخوف هي الصناعة الثقيلة للكهنة في أيّ عصر. ومن دون خوف يفقد الموت شهوته الكبرى، ويتحوّل إلى خبر غير مؤكّد. إنّ الشاعر هنا يذهب في العلاقة بالإله إلى أقصاها: أن يقتبس من "كتابه" (سردية موسى وسحرة فرعون) قائلا:

"**إلهي**:
سمعت تُقاةً يقولون عنك كلاماً مخيفاً
فحادفتهَمْ بالكتابِ
استوى حيّةً
لدغتهم جميعاً
وعادت كتاباً
إلهيّ العليْ
ألا يمكن القولُ إني نبيْ؟"[1]

---

(1) نفسه، ص 150.

ليس هذا ادّعاء نبوّة بالمعنى الديني. بل هو "تمرين أسلوبـــي"[1] على احتمال إمكانية الشعر بعد ختم النبوّة بالمعنى الديني؛ نوع نبيل من "الضرورة الشـــعرية": حيث يطمع الشاعر في الاقتراب من الإله وتكرار تلك العلاقة الرائعة التي عرفتـــها الإنسانية القديمة: علاقة الوحي. لكنّ الشاعر يعرف سلفا أنّ الشعر ليس طريـــق الأنبياء. ومن ثمّة يشتغل فقط على استعارة ميّتة في مصادر أنفسنا العميقة: استعارة النبّوة ولكن بوسائل أخرى. الشعر مواصلة النبوة بوســـائل أخـــرى. والشـــاعر الحقيقي يصدّق ذلك بشكل فظيع.

"هذا الذي يجري-دماَ- بجانبي
في جنّة النعيم
ونصفُ جسمي فحمةٌ
ونصفُه أليم
لأنّني شربته مصدّقاً،
أنّ السماء بعضُها حديقةٌ..
وبعضُها جحيم! "[2]
....

---

(1) نفسه، ص 109.
(2) نفسه، ص 156.

X

§ 41

حشرة كافكا أو في هوية الحيوان

"حين أفاق غريغور سامسا ذات صباح من أحلام مزعجة، وجد نفسه وقد تحوّل في فراشه إلى حشرة ضخمة."- هكذا كتب كافكا الجملة الأولى من روايته الرائعة والمريعة "التحوّل" أو بتعبير أدق "المسخ": إذ ما يمكن أن يعني أن يتحوّل جسم من صورة بشر إلى صورة حشرة؟ - ما يرعب القلب، لأنّ نصّ كافكا مرعب حقّا، هو أنّ الحشرة هي النسب الحيواني الأقدم لكل دابة على الأرض. إذا جرّدنا البشريّ من كلّ ادّعاءات الإنسان حول نفسه، لن يتبقى سوى الدابة، الجسم /الحيوان الذي يدبّ على الأرض. لكنّ ما قصده كافكا كان أسوأ من ذلك: إنّ الدابة التي تمشي تحت تصوّر الإنسان حول نفسه هي أيضا "ذاته" بنفس القدر، بهذا المعنى هو حشرة ضخمة. - الإنسان هو حشرة ضخمة تفكّر. ولكن إلى أيّ مدى يمكننا أن ننتمي إلى كوجيطو الحشرات الذي ينام تحت أجسامنا المتعبة بثقل النوع البشري؟ وبأيّ معنى يجدر بنا أن نؤوّل هذا التحوّل "الحشري" للجسم البشري فجأة؟

لنتخيّل أنّ شعبا أو مجموعة من الشعوب قد أصابها عين "التحوّل" أو "المسخ" الذي حكاه كافكا عن أحد شخوصه الروائية، كيف يكون علينا أن نواصل قراءة أنفسنا؟ - شعب يستفيق صباحا ما كي يجد نفسه وقد تحوّل في فراشه القومي إلى حشرة ضخمة. كيف يكون عليه أن يعي بنفسه؟ أن يفكّر؟

ولكن هل ثمّة صلة ضرورية بين الجسم البشري والتفكير؟

ما حاوله كافكا هو الفصل بين شكل الجسم البشري وقدرتنا البشرية على التفكير. يمكننا أن نواصل هويتنا في جسم حشرة (!) - حشرة ضخمة، ذات "بطن شبيه بالقبة"، و"أرجل عديدة ونحيفة". لكنّ من له أرجل عديدة وهزيلة، هو

لا يمشي. بل يزحف. نحن ننظر إلى ما نضع في بطوننا وكأنه نحن. وننظر إلى أرجلنا وكأنّها يمكن دائما أن تحملنا إلى أيّ مكان. ولكن ماذا لو أنّ البطن هو مساحة خارجنا، وأنّ هذه الأرجل لا تقوى على حملنا، لأنّها عديدة أكثر من اللازم، أو نحيفة على نحو لا يُحتمل.

لكنّ كافكا ما فتئ يؤكّد لنا: "لم يكن ذلك حلما". إذ يحرص البشر على إبقاء إدراك الفرق بين النوم واليقظة واضحا. من لم يعد يفرّق بين النوم واليقظة ليس إنسانا. هل الإنسانية مجرّد خطّ فاصل عن النوم؟ هل هي مجرد حالة يقظة بلا أيّ ضمانات أخرى؟ ولكن ماذا لو أنّ ما ندركه هو ليس نحن. نحن مجرد حالة عابرة بين عالمين لا ننتمي إلى أيّ واحد منهما. ومن ثمّ أنّ إدراكنا بأنّ ما نعيشه "ليس حلما" هو حقيقة بلا جدوى. ولا تساعدنا في شيء على تعريف أنفسنا.

لذلك يضيف كافكا أنّ غرفة بطله غريغور هي "غرفة بشرية" وتقع تماما داخل الجدران الأربعة المألوفة. - نحن نستمدّ بشريتنا، أو ما نسميه كذلك، دوما، من الطابع البشري للأمكنة التي نسكنها: نحن ضروب من المكان، إذن، والبشرية في جزء عميق منها، مجرد قدرة على ارتياد الأمكنة، أمكنة مخصوصة، أو ضرب من فنّ المكان. وحيثما ينام بشريّ، فهو في "غرفة". إنّ العالم بهذا المعنى هو غرفة "بشرية". وهو ليس غرفة عملاقة إلاّ بفضلنا، نحن بني ساكن ابن ساكن. لكنّ الغرف تقع دوما "داخل" الجدران وليس خارجها. وما لا جدران له ليس غرفة بشرية. إنّ معنى السكن البشري هو الداخل. - هذا الداخل هو الذي تهدّم أو امّحى عندما أفاق غريغور سامسا ووجد نفسه وقد تحوّل إلى حشرة، وإن كانت ضخمة: فالحشرة هي الخارج بإطلاق. الحشرة هي الكائن الذي لا داخل له. والحيوان الذي لا ينام داخل أربعة جدران. ومن ثمّ فإنّ بطل كافكا قد أخذ يستفيق على حقيقة مرعبة: أنّ جسده البشري قد تحوّل إلى جسم حشريّ غريب عنه: إنّه الخارج الذي عليه منذ الآن أن يسكنه بواسطة داخل لا وجود له.

حين ندخل إلى ذات أنفسنا، للقاء معها، ما يبقى خارجنا هو الحيوان: جملة أعضاء الدابة التي تمشي تحتنا دون أن تكون نحن. فحين ننام نحن نترك أجسادنا خارجنا. ولا نحمل معنا شيئا إلى الداخل، غير ذواتنا.

ولكن، حيثما يسكن المرء أو ينام، يتحوّل المكان، أيّ مكـان، إلى غرفـة: مساحة مألوفة، حيث تبيت أدوات العمل وصورة سيدة تنظر إليه، ونافذة تفصل عن الآخرين، وشيء ما يحدث في الخارج، مطرٌ ما "يوقّع في نفسه كآبة مـا". - لكنّ الجديد هو أنّ عالم الحشرة غير قابل للسكن: لا يمكـن العـودة إلى النـوم كحشرة بعد أن أفاق كبشر. وهو لا يستطيع أن "ينام على جنبـه الأيمـن" لأنّ الحشرة لا تستدير. الحشرة لا يمين لها. ولا تدور حول نفسها، كي تسكن نفسها بشكل أكثر راحة. إنّ شكل وجودها الذي فرضته على ذات غريغور هو الظهر. الحشرة ظهرٌ كلّها، وهي ترى العالم بشكل ظهريّ. ومن ثمّ أنّ كلّ معنى لنفسـها هو عمودي، ولا يقبل التفاوض، مع البشر وعاداتهم. وعندما يشعر الإنسان بحدود الحيوان في جسمه، لن يبقى له سوى أن يغمض عينيه عن مساحة الإنسان فيـه: نحن نسكن أجسامنا في حدود حيوانيتنا. وكل تمرد على حدود الحيوان سـوف يلقي بنا في منطقة الألم حيث تتساوى الحيوانات: الألم إذن هـو أوّل مغامراتنـا البشرية. ويبدو أنّ الألم هو أوّل تعبير عن "خروج" الإنسان من عالم الحيوان.

لقد وضعنا كافكا أمام استحالة الإنسان، كونه رهين البقاء في حدود شكله الحيواني. إذ كيف يمكن لمن يسكن جسم حشرة أن يكابد كل عناء الحياة اليومية للمواطن الحديث: "اللحاق بالقطار" المزدحم وتحمّل "وجبات الطعـام الرديئـة" واستساغة "الاتصالات الإنسانية المتبادلة"، تلك التي "لا تصبح ودية قط"، وقبول "النهوض الباكر من الفراش" البشري. يقول كافكا: "هذا النهوض البـاكر مـن الفراش يجعل المرء أبله تماما". تبدو الحياة اليومية للجسم البشري تمرينا أبله علـى الانتماء إلى إنسانية لا تحبّه قط. كل ما هو يومي هو تبادل لما لا يمكن الاحتفـاظ به: دَين الإنسانية.

لا ينهض الناس إلاّ من أجل تسديد ديون ما. ولذلك هم عليهم أن يسكتوا الوقت اللازم لذلك. ففي صلب كل الضجيج الذي يصمّ آذان الحياة اليومية للفرد الحديث يقبع ويختفي سكوت ما: سكون الدَين. لـذلك يصـاحب العمـل في المؤسسة الحديثة سكوت ما، انتظار يطول أو يقصر حسب القدرة على تسـديد دَين ما. وبطل كافكا عليه أن يؤجّل كل صراحة أو شجاعة مع رئيس عمله ليس

لأنّه "ثقيل السمع" بل لأنّه قبل أن يصبح شجاعا عليه أن يسدّد ديونا متخلـــدة في ذمّته، دون أن تكون ديونه قط. - نحن نأتي دوما إلى أنفسنا متـــأخّرين، ودومــا تنتظرنا ديونٌ ما، لم نقترضها أبدا. إنّه ديون "الوالدين".

كل علاقة بالأب أو بالأم هي علاقة دَين ما، سابق على أنفسنا وعلى شكل أنفسنا الخاصة. لكنّ نجاحنا في أيّ عمل يقتضي أن نسدّد دَينا أصليا من نوع ما. إنّ وجودنا نفسه دَين ما. وعلينا أن نسدّده بماذا؟ - بالنجاح. ذلك النجاح الذي لا نقصده، لكنّه دَين علينا تسديده. - لا يعني ذلك أن نحبّ الوالدين، بل يعني أن الحياة نفسها دَين علينا أن نسدّده للوالدين بطريقة لائقة. ليس نجاحنا ترفا خاصا، بل دَين ما. وأثقل أنواع الديون هو ذاك الذي يكون دَينا أصليا، مع أننا لم نقترفه قط. إنّه دَين الوجود في العالم.

لذلك لا يبدأ اليوم البشري فعلا إلاّ حين نستفيق على وقع دَين مــا، لســنا مخيرين أبدا في تسديده. ولذلك نحن ننهض كل يوم. الحياة كنوع من الدَين.

ولكن من بإمكانه مساعدة الحشرة في الإنسان على النهوض؟ - شعر غريغــور أنّ عمله كحشرة أكثر إزعاجا من العمل البشري. لكن الذهاب إلى العمل البشــري في جسم حشرة يتطلب قبلُ أن يوجد من يساعد الحشرة على الوقوف. الأم؟ الأب؟ الأخت؟ - توجد العائلة دوما على حدود الحيوان فينا، كي نلتحق بعــالم الإنســان. العائلة مركز حراسة حدودي يؤمّن التحاقنا بالحياة اليومية في الوقت المناسب.

لكنّ ما يزعج الحشرة ليس الوقت اليومي بل الوقوف بالشكل المناســب: إذ يبدو أنّ الالتحاق بالمكان، بشكل المكان، هو أكثر صعوبة من الالتحاق بالحيــاة اليومية. - الالتحاق بالمكان هو موقف خطير يتطلب استعمالا مناسبا للجســد. لكن جسد الحشرة الملقى على ظهره لا يصلح للنهوض. إنه يبدو بمعنى ما كحيوان ممنوع من الحياة اليومية. وكافكا يزيد في إزعاج المشهد: حشرة ملقاة على ظهرها لا يمكنها أن تتحرك من السرير في غرفة مقفلة الباب من الداخل، لكنها في المقابل لا يمكنها أن تطلب المساعدة، مخافة أن يكتشف بقية أعضاء العائلــة البشــرية أنّ أحدهم قد تحوّل إلى حشرة. وأنّ المسخ قد سرق شكل الإنسان فيــه، ولم يعــد شريكا في الإنسانية ولا طرفا تربطنا به لغة ما.

قال كافكا: "ورغم كل الضيق، لم يستطيع- عند هذه الفكرة- أن يكبت ابتسامة". - هل تبتسم الحشرات؟ إنّ المضحك هنا ليس حيوانيا. إنّه شعور غريغور، البطل الممسوخ، بالمفارقة التي تفصل الإنسان عن عائلته الإنسانية: لا يمكنه أن يطلب المساعدة من عين لن ترى فيه غير الحشرة. القبح حاجز كاف للخروج من عالم الإنسان. بيد أنّه هنا أيضاً يكمن الرعب: كل الضحك البشري يقبع على حدود الحيوان. نحن لا نضحك لأنّنا بشر، فقط. ونحن مثيرون للضحك بقدر ما يتصدّع الغلاف البشري حول حيوانيتنا.

42 §

غارسيا ماكيز أو كيف نودّع الذين في الداخل؟

"فريدة هي دوما، نهاية العالم" (!)- هكذا كان يقول دريدا عند تأبين أحد أصدقائه الموتى. ربّما هي فريدة لأنّهم تجرّؤوا على الموت قبله. أو كان يشعر بأنّه يؤبّنهم دون أن يكون واحدا منهم. أو لأنّه لم يحبّهم كما كانوا يودّون. ربّما. والموت هو "ربّما" الوحيدة التي تستعصي دائما على كلّ حسابات الأحياء. ومهما أتى متأخّرا فإنّ موت كاتب عظيم هو دائما موت مبكّر وجاء قبل أوانه الميتافيزيقي بوقت كبير. وعلى الرغم من أنّه عاش بما فيه الكفاية (وُلد في 6 مارس 1927 ومات في 17 أفريل 2014) كي يودّعنا، فإنّ موت غابريل غارسيا ماركيز (أو بلغة قومه "غابرييل غارثيا ماركيث")، الكاتب الكولومبي الشهير، قد أعاد إلى معنى المفاجأة طعمها ورونقها. - كلّما مات روائيّ أو شاعر أو فنّان عظيم، نحن نشعر بأنّ أحد الذين برّروا وجودنا في العالم إلى حدّ الآن، بكثرة ما اخترعوه من أرواح جديدة لنا ومن كثرة ما أثّثوه من أمكنة قابلة للسكن الاستثنائي، قد خرج من السباق، وترك لعبة الحياة وحيدة على نحو غير مسبوق.

وحين ينسحب الكاتب تصبح للعناوين التي خلّفها وراءه رائحة أخرى، نغمة تشبه العزف في مقبرة من الريحان، لا يسكنها أحد. يتحوّل الكاتب فجأة إلى

جدول من العناوين التي تكلّمنا ولكن في غياب المؤلف. ربما هو المـــرور المحتـــوم ولكن المريح من الكاتب إلى المؤلف. في حياتك أنت كاتب. ولك مسؤولية مـــا، سلطة ما، على ما تكتب. أمّا بعد انسحاب الشخص، فإنّك تتحوّل إلى مؤلـــف، أي إلى توقيع لا يضيف شيئا إلى العنوان، سوى هالة الغياب المناسب حتى يصـــبح القارئ القادم ممكنا، كمالكٍ جديد لما لم يعد ملكا لأحد.

إذن مات غارسيا ماركيز وصار من حقّه أن يأخذ مكانه في أفـــق الـــروح المعاصرة، ليس بوصفه بطلا لهذه الثقافة أو تلك، بل باعتباره "مؤلّفا"، أي نموذجا كونيا للانتماء العميق إلى ضمير الإنسانية، وقد صارت قصّة. وعلينا منذ الآن أن نقرأ عناوين رواياته الكبيرة، من "الأوراق الذابلة" (1955) إلى "مائة عـــام مـــن العزلة" (1967) إلى "خريف البطريرك" (1975) إلى "وقائع موت معلن" (1981) إلى "الحب في زمن الكوليرا" (1985) إلى "الجنرال في متاهته" (1989) إلى "عـــن الحب وشياطين أخرى" (1994) إلى "ذكرى عـــاهراتي الحزينـــات" (2004)،- بوصفها مقاطع من غياب رائع، لم يعد يخاطبنا إلاّ في شكل خرائط سردية لأرواح همة ومرحة على الدوام، سوف نستطيع منذ الآن أن نستمدّ منه مساحات جديدة لأنفسنا، لأنفس متكثّرة ومنعتقة أكثر فأكثر، نعني أنفسا حكائيـــة مـــن الطـــراز الرفيع. ربّما ما كان ينقصنا دوما هو تمارين مناسبة وناجعة في حكـــي أنفســـنا بطريقة أو بطرائق أخرى.

ذلك الطفل الذي بدأ حياته في مدرسة يسوعية في شمال كولومبيا، ذاع صيته بكتابة رواية تُرجمة إلى 23 لغة من بينها العربية، هي "مائة عام من العزلة". تبـــدو الأزمنة الحديثة في رسوم ماركيز الروائية بلادا قفراء وموحشـــة، لا يســـكنها إلاّ المنبتّون، الذين لم يعد يمكنهم العودة بقلوبهم إلى أيّ مكان. هذا التأريخ الســـردي المشطّ للانفعالات الحديثة والقادر على رصد تفاصيل كلّ ألم معاصر وقصّها علينا كأنّها قطعة من أجسادنا دون أن نعلم،- قد بوّأ ماركيز مكانة الكاتب العـــالمي، ونال في ديسمبر 1982 جائزة نوبل للآداب.

وعلى الرغم من أنّ عناوين كثيرة من قصصه ورواياته تتكلم في "الموت" فإنّ الروائي لا يموت حقّا فيما يكتب، نعني لا يدافع عن موتنا بأيّ وجه، بل هو أبعد

ما يكون عن حارس الموتى أو رسول المقابر. إنّ كلّ ما كتبه ماركيز إنّما يدور على الأغلب حول محور "العزلة" ولكن بواسطة تنويعات مثيرة دائما أكثر فأكثر على ثيمة "الحب". ولو اكتفى ماركيز بكتابة "مائة عام من العزلة" أو كتابة "الحب في زمن الكوليرا" لما اضطرّ إلى إضافة أيّ نصّ آخر كي يكون ماركيز كما صار معروفا بكلّ ما كتبه عدا هذين الكتابين.

طبعا، هناك الموت. ورواية "الحب في زمن الكوليرا"- حتى نقف عند مثال واحد دقيق- تبدأ صفحتُها الأولى بتشريح جثّة. لكنّ السطر الأوّل لا يتكلّم إلاّ عن "الحب". قال مفتتحا الرواية: "لا مناص: فرائحة اللوز المر كانت تذكره دوما بمصير الغراميات غير المواتية"[1]. وبطل الرواية طبيب عاشق. وليس أجمل من هذا النوع السردي حتى نجعل الحب يعيش على مقربة فظيعة من الموتى دون أن يراهم أو يشعروا به. ربّما علينا أن نقول: كان ماركيز يحرص دوما على تسجيل حضور الموت، كإطار سردي ضروري لقصص الحب. وفجأة تبدو الحياة وهي بملامح تشبه "ضوءا كافيا للاعتراف الفوري بسلطة الموت فقط" (نفسه). وعليك أن تشعر وأنت تقرأ نصوص ماركيز وكأنّ العالم ليس له معنى آخر سوى "فوضى المكان"، ولكن مع اليقين المرح بأنّ "تلك الحجرة ليست بالمكان المناسب للموت" (ص 14). الروائي طبيب على طريقته: إنّه يعرف أنّ الطب له حدود الحياة. وعليه أن يوسّعها وهو لا يستطيع أن يفعل ذلك إلاّ بالسرد. السرد هو الطريقة الوحيدة لتحويل الموت إلى خبر أو حكاية يمكن أن نعيش إلى نهايتها، دون أن نموت. ذلك ما يفعله ماركيز في الصفحات الأولى من "الحب في زمن الكوليرا": كيف ننطلق من الموت دون أن نعود إليه؟. ننطلق من جثّة كي نكتشف الجسد. يقف الطبيب دوما أمام جثة عارية، لكنّه يعرف أنّ مهنته هي في شطر كبير منها "حرب طويلة وعقيمة ضد الموت" (ص 15). الموت الذي يوهم بأنّه يمنح على الأقلّ "متسعا للراحة" (لمن يموت) ولكن فرصة ذهبية لطبيب توّاق للمعرفة، حتى يتثبّت من

(1) غابرييل غارسيا ماركيز، **الحب في زمن الكوليرا**، ترجمة صالح علماني، دمشق، دار المدى، الطبعة السابعة، مكتبة نوبل، 2012، ص 13. (كلّ الإحالات سوف تأتي لاحقا في صلب المتن).

بعض فضوله. لكنّ الميّت ليس دائما كما يتمنّاه الطبيب. لابدّ من انتظار جثّة مناسبة حتى يرضي فضول الحقيقة. ولكن من يقود الأحياء إلى الموت من دون أيّ مناسبة تُذكر مثل الانتحار، انتحار المحبّين؟ – قال: "لن تعدم وجود مجنون في الحب يمنحك الفرصة في يوم من الأيام" (ص 16).

ولكن على خلاف ما يبدو دوما على وجه الطبيب، فهو في تجارته اليومية مع الموت، ولكن مع قدرة فائقة على الحب، وعلى الجنون، هو سوف يكون دوما "مستاء من سفاهة نفسه" (ص 17)، ولا يفوّت ماركيز فرصة الذهاب بهذا الشعور الاستثنائي الحانق إلى النهاية، قابلا: "إنّه قدّيس ملحد. لكن هذا من شؤون الرب" (نفسه).

وعديدة هي المواضع التي يتقن فيها ماركيز إقامة جوار مرح بين مطارح الحب المجنون ومسارح الموت المرعب، وكلّ ذلك تحت حماية روحية ذات أناقة مريعة. إنّ وصف جثّة لا يقلّ أناقة عنده عن وصف عملية جنسية. وكما يدقّق في تفاصيل قبلة، يدقّق في ساعة الدفن. وعلى مدى رواية تؤرّخ لزمن الكوليرا، تعبق الصفحات بأهازيج الحبّ الممنوع والمؤجّل والمنسيّ والمنتحر. ويبدو الروائي مثل طبيب يشعر في كل مرّة أنّ "احتمال آلام الآخرين أسهل عليه من احتمال آلامه" (ص 20). ربّما لأنّه لا يُستدعى إلاّ "لمعالجة حالات ميئوس منها، لكنه كان يرى في ذلك أيضا نوعا من التخصّص" (ص 22). الحياة مرض ميئوس منه. لكنّ الروائي يرى في مواصلة سرد وقائع الحياة كمواصلة احتمالِ مستحيلٍ ما، سوف نتعوّد عليه في النهاية، ويتحوّل عندنا إلى نوع من "التخصّص". التخصّص في سمّ الحياة. وتولد الرغبة في الرواية عندما تشعر أنّ "كلّ دواء إذا ما رأيناه بمقياس دقيق هو سمّ" (نفسه).

تساعد الرواية على توفير جوّ ملائم لاحتمال موتنا الخاص، وكأنّه حدث خارجي عنّا. قال ماركيز: "إنّه موقع إنساني جبري: 'كلّ امرئ هو سيّد موته، والشيء الوحيد الذي بالإمكان عمله عندما تحين الساعة هو مساعدته على الموت دون خوف أو ألم'" (نفسه). الموت هو ذاك الحدث الذي يضع حدّا للعبة ما. والشطرنج هو المثال المحبّذ عند ماركيز. حين يشعر البطل أنّه: "لم يعد هناك

خصوم كثيرون يشبعون رغبته في اللعب" (ص 23). وحين يغيب مثل هذا التحدّي يصبح أيّ سؤال عن "من أنا؟" بلا طائل. ويشعر فجأة بأنّه "ليس بالرفيق الصالح لأحد" (نفسه).

في مثل هذا الجوّ المفهم بذهول الموت ولكن أيضا بجموح المحبّين، تجري قصص الحب ولقاءات الموتى في وتيرة عجيبة. يتمّ التعارف في مشفى، تحت أعين موتى لا يرون. ويقع التبادل المثير بين "حداد كثيف" و"كآبة وقورة" (ص 26) ويصبح الحب ممكنا كالموت تماما. وهناك دوما "حبّ محرّم" هو الذي يدفع بالشخوص إلى "انفجارات السعادة الفورية" (ص 27) ولكن بلا مستقبل أو بلا ذاكرة. لكنّ الإطار هو دائما إطار شرعي أو مبرّر. والروائي هو من يتقن فنّ التسلّل إلى حيث يبيض الشيطان: في التفاصيل التي لا يسكنها أحد.

هناك، يتحوّل العفو عن الموتى أو عن الذين لا يمكن أن نحاسبهم إلى فنّ عزيز في الكرم. قال: "وإنّما ساعدته أيضا على تجاوز الاحتضار بنفس الحب الذي ساعدته به على اكتشاف السعادة" (ص 28). حين نؤرّخ لأنفسنا بحواسّنا الخمس، تصبح الآلام مجالا للتحقّق من فضول ما: أنّ الحبّ لم يكن مزحة في مقبرة.

هناك مكان ما في جسد الحياة يحاول الروائي أن يحاصره وأن يؤرّخ له من الداخل حتى يغلبه. إنّه الوحدة أو العزلة، "حيث تصدأ الأزهار ويفسد الملح" (ص 30). ودائما في هذا المزاج، كان ماركيز يلتقي بأبطاله، ويدخل عليهم خلوتهم الروحية، ويدفع بهم إلى التهلكة، في مرح كبير. هذا النحو من "الانحطاط المشرّف" (ص 31) هو من طباع الزمن الاستعماري (ص 24، 31)، وليس صدفة. زمن العزلة بامتياز هو الزمن الكولونيالي، حيث تمّ تحويل أجساد شطر من الإنسانية إلى حظيرة واسعة النطاق، حيث تُعاد تربية الجنس البشري ضدّ إرادته. لا تزال أوروبا نموذجا (ص 33) لكنّ الألم الذي يجتاح الناس ليس أوروبيا. ويقنعك ماركيز بأنّ أحداث روايته تدور في جزء من الخارطة هو "مزبلة" (ص 34) راكدة، حيث تعطّل التاريخ.

وفي هذا الجوّ يدخل الناس في علاقة استثنائية ليس فقط مع الجنس الآخر، بل مع الحيوان أيضا. وحيث يصبح النموذج السردي هو "جعل الببغاء تتحدث

الفرنسية كأكاديمي" (ص 35). أو حيث يتخلخل الجندر بشكل لطيف، ويتداخل الدور بين الجنسين: "كانت تغني بصوت امرأة إذا كانت الأغنية لها، وبصوت رجل إذا كان المغني هو"(نفسه).

ولكنّ هذه الحيلة السردية ليس من غرض روائي لها سوى أن تفتح النافذة على ما يستطيعه البشر من فضاعات حين يصبح الحيوان جزء من ماهيتهم اليومية. قال: "إنّ الذين يفرطون في حب الحيوانات هم القادرون على اقتراف أبشع القساوات مع البشر" (ص 36). ويبدو أنّ الحيوان الوحيد الذي ينجح دوما في اقتناء مكان في بيت هؤلاء هو الببغاء أو السلحفاة. الببغاء لأنّها تقبل بأن تتخلى عن صوتها كي يقول ما لا تفهم وما لا تقصد. قال: "لأن الببغاء رفضت أن تقول حتى هذا إن هذا المنقار منقاري" (نفسه). والسلحفاة لأنّها الحيوان الذي يتقن فن المرور بلا توقيع واضح ثم العودة بلا سبب واضح. إنّه يستعمل قدرته الفظيعة على البطء بشكل مناسب: عبور ذاكرة لا تنتظر أحدا. "عادت للظهور في المطبخ بعد ثلاث أو أربع سنوات ظنوا خلالها أنها قد ضاعت إلى الأبد" (نفسه). و"الحيوان الوحيد الذي نجا لأن أحدا لم يتذكره، كان ذكر السلحفاة" (ص 38).

يبدو الحيوان لدى ماركيز بمثابة الفاصل السردي بين البشر والكلام. ولا تبدو الحاجة إلى الببغاء مثلا إلاّ لأنّها "تحسن إطلاق شتائم البحارة فحسب" (ص 39). يحملنا الحيوان إلى مناطق نائمة من الإنسان فينا. وخاصة حين يكون ببغاء: أي حيوانا إنسانيا في جسم طائر. وفجأة يبدو الفاصل بين الصوت والجسد ليس فقط ممكنا بل يحتوي على وعد غريب بالحرية. قال: "كانت تنطق عبارات من أزمان أخرى لا يمكن أن تكون قد تعلمتها في البيت، مما يحمل على التفكير بأنها أكبر سنا مما تبدو عليه" (ص 40). من المثير أنّنا لا نؤرّخ لأعمار الحيوانات بالقدر المطلوب من الأهمية. دائما ما يبدو الحيوان بلا عمر. لكنّنا نفترض أنّ الحيوان هو ليس فقط بلا عمر بل هو يوفّر مقياسا مأمونا لتحديد ذاكرة الكلام الذي يردّده. ولكن هل ينسى الحيوان؟

يقف الإنسان خارج ذاكرة الحيوان ولذلك هو ربما لهذا السبب يستطيع أن يسيطر عليه. ومع ذلك يحوم اعتقاد شعبي بأنّ "الببغاوات الحبيسة في أقفاص

تنسى ما تعلمته" (نفسه). يبدو البشر بمثابة "قفص" للحيوان. إنّه يقف على حدوده من أجل استعماله. إنّه يحوّله إلى ضرب من المكان. وطرافة استثمار استعارة الببغاء لدى ماركيز تكمن في كونه الحيوان الوحيد الذي يواصل الإنسان بطرق أخرى. وفي الرواية "الحب في زمن الكوليرا" هي "تلقي دروس الدكتور أووربينو"(نفسه). بل يمكن للبغاء أن تطلق هتافات سياسية، بعضها "قد يكلف أربعة سكارى منتشين حياتهم" (ص 41).

وإنّ شخصيات ماركيز تكاد تشبه الحيوانات التي يستدعيها لبلورة الحبكة السردية حول سير الأحداث التي لا وجود لها. نعني تلك الأحداث التي لا تقدّم مسار الرواية وإنّما تنزلق بها نحو اللاّوجهة اليومية للشخصيات. مثل استدعاء المطافئ لإنزال ببغاء من أعلى شجرة عالية (ص 41). إنّ الوقوف السردي عند "مصير ببغاء" (ص 42) هو نوع من السخرية الصامتة من الشخصيات أو مما يقع لها. وحين نعرف أنّ بطلة الحب هي "جدة وقورة" نكتشف عندئذ أنّ الفرق بين الببغاء والجدة العاشقة هو فرق سردي فحسب. من خلال الجدة يقدّم ماركيز لحظة استثنائية من استعمال الجسد الخاص: لحظة الشيخوخة باعتبارها لحظة تحرر الجسد من ثقل المجتمع وعودته معافى إلى نفسه. في تلك اللحظة حيث "صارت الأجساد المتحررة، المتنفسة حسب مشيئتها، تعرض كما هي، حتى في الثانية والسبعين من العمر" (نفسه). كان حب البطلة لزوجها لياقة اجتماعية وليس حبا. كان الفرق بين الحب والخدمة غائما. كانت تلبسه أثيابه مثلا "بدافع الحب في أول الأمر، ولكنها أصبت مضطرة لعمل ذلك منذ خمس سنوات لأنه لم يعد قادرا على ارتداء ملابسه بنفسه" (ص 43). يوحي ماركيز بأنّ الحب يتوقف في حقبة ما من العمر. لكنّ الإنسان يضطر إلى مواصلة العطف البشري دونما حاجة إلى تبرير عاطفي. ويبدو الزواج بمثابة مؤسسة عطف، قد تعوّل على الحب في فترة ما لكنها لا تتوقف عليها. وحده نوع من العبودية يمكن أن يجعل زواجا ناجحا ممكنا. يبدو الحب بمثابة سياسة كبرياء لا تستمر دائما وذلك لأنّها مرتبطة بحدّ ما من العمر: حين يستطيع الجسد المقابل أن يعوّض البداية المفقودة بأكثر ما يمكن من النهايات السعيدة. كانت في البداية تحب رجلا آخر. لكن الزواج المناسب نجح في إقناعها

بأنّ هذا الآخر لا يصلح كي يوفّر النهاية المناسبة لحياتها. وهكذا نجحت في حب زوجها باعتباره الرجل الذي نجح في توفير النهاية المناسبة للبداية المفقودة. هذا الاتفاق الصامت لا يحتاج إلى نقاش كبير. بل إلى نوع من الهدنة. يبدو الزواج من دون بداية عميقة حالة من الهدنة على الوجود. حيث تُعاش الحياة الزوجية وكأنّها هدنة ميتافيزيقية حول السعادة. قال: "لم يكن بمقدور أي منهما القول إن كانت تلك العبودية المتبادلة ترتكز على الحب أم على الراحة، لكنهما لم يتساءلا عن ذلك أبدا وأيديهما على القلب، إذ فضل كلاهما تجاهل الجواب"(نفسه). لا ينتصر الزواج على الحب إلاّ بإزالة الحاجة إلى أسئلة البداية.

لذلك من روعة السرد لدى ماركيز أنّه يبدأ أحداثه من نهايتها. إنّ المرأة لا تسأل عن مصير الحب الأول إلاّ في شيخوختها. حين يصبح ذلك الحب مزحة وجودية حول جسدها، هو يتحوّل إلى قدر. وهي تختبر حدود هذا الحب حين تفتح عينيها على طبيعة المحبة الزوجية التي ربطتها بشخص "آخر" طوال حياتها. حين يتصدّع الرجل، ينهار عالم الزوجة الطويل الأمد، وتبدأ أحاسيس المرأة داخل جسدها الصامت في التحرّك. ثمّة حظر أخلاقي أو قانوني أو نفسي أخذ في الارتفاع. وفجأة صار السؤال عن تلك البداية المفقودة يطلّ برأسه كجرح قديم. ومع ذلك فإنّ ماركيز يحرص على إنقاذ الزواج كإطار أخلاقي يبقى مفيدا إلى النهاية. "لقد بدأت تكتشف شيئا فشيئا تعثر خطى زوجها، واضطراب مزاجه، وتصدع ذاكرته، وعادته الأخيرة بالبكاء وهو نائم، لكنها لم تر في ذلك علامات صدأ نهائي بيّن، بل عودة سعيدة إلى الطفولة، ولذا لم تعامله على أنه شيخ صعب وإنما كطفل هرم" (نفسه). تأتي الشيخوخة على مهل كذوبان جبل من الجليد النائم. وكأنّها عودة إلى طفولة ما ظلّت مؤجّلة. نعني إلى تلك الفترة حيث كان البكاء ممكنا. ويبدو أنّ المرأة هي حارسة البكاء في حياة أي رجل. هي وحدها يحق لها أن تبكي في يقظتها. أمّا الرجل فإنّ عليه أن يؤجّل ذلك إلى "النوم" الأخير: نوم الشيوخ العاجزين عن البكاء في يقظتهم المزعجة. وإنّ ماركيز يقيم تقابلا رشيقا بين "الشيخ" و"الطفل الهرم" في جندر الرجل: يخلط العمر إلى حقب متناضدة بعضها فوق البعض. ولا يمكن أن ينجح في ترتيب ذلك إلاّ المرأة، تلك

التي تنجح دوما في الوقوف على حافة ذاكرة الرجل ومساعدتها على السيطرة على تصدّعها. بهذا ينجح الزواج إلى آخر لحظة. لكنّ ذلك لا يعني أنّ تلك المرأة قد حققت سعادتها.

قال ماركيز: "إذا كانا قد تعلما شيئا معاً فهو أن الحكمة تأتينا في الوقت الذي لا تعود به ذات نفع" (نفسه). حكمة العطف بلا حب. ويحرص ماركيز على تقديم الشيخوخة وكأنّها المحكّ الوجودي الأكثر رهافة لاختبار حس الحياة تحت جلد البشر. ينتهي كل زواج دام كل العمر إلى نوع غريب ومزعج من النجاح. ويفرض فجأة نوعا من "الحكمة" المضجرة: "أنّ تصريف كوارث الزواج العظيمة أسهل من تصريف المناكفات اليومية الصغيرة" (نفسه). يبدو اليومي بمثابة ضيف ثقيل. وهو يفرض نوعا من العزلة السعيدة. كل زواج هو عزلة سعيدة. إلاّ أنّ الحكمة التي تقوم عليها لن تنكشف إلاّ في وقت متأخر. وهي أنّ الزواج أسهل من اليومي.

ومن أروع لمسات ماركيز هو نبشه في الأركان الصامتة من اليومي ودفعها إلى الكلام. ومن الحالات التي ذكرها طريقة انبجاس اليومي. كان زوج البطلة يفرض عليها "استيقاظات احتفالية باكرة" مختلفة تماما عن طريقة الزوجة في انتظار الصباح. زوج "يستيقظ ببراءة طفل وليد: كل يوم جديد هو يوم يكسبه في الحياة" (ص 44). وفي المقابل هي كانت تتوجس الصباح من أن يكون حاملا معه "نذير الشؤم"(نفسه). يقدّم ماركيز حالة اليومي وكأنّها مصنّفة بشكل جندري. إنّ اليومي مذكّر ومؤنّث على طريقته. تستفيق المرأة على خوف ما من الآتي. ويستيقظ الرجل على براءة الحياة. ويصوّر ماركيز هذا الفرق الجندري من خلال لعبة النور والصوت: يستيقظ الزوج ولا يشعل النور إلاّ أنّه يصدر ما يكفي من الأصوات كي تستفيق الزوجة. يبدو إشعال النور موقفا ذكوريا ورسميا ومتسلطا. لكنّ صدور الأصوات هو موقف طبيعي: إنّ الصوت جزء أنثوي من ماهية المكان.

لا يكتب ماركيز من أجل أن يقصّ علينا قصّة مشوّقة أو مؤثّرة، بل من أجل تمرين داخلي على الوضعيات القصوى لجسد بشري. تلك الوضعيات التي يتعرى فيها البشريّ ويفتح عينيه بكل فزع على كل مساحات الحيوانية التي يعبق بها من

دون أن يدري، نعني بقطع النظر عن أي حمية أخلاقية جاهزة عن "نفسه". وفجأة يشعر أنّ كلّ تعريفاته لنفسه السابقة أو الرسمية هي تمرّ بعيدة عن مركز ذاته أو هي قاصرة بشكل مخجل. قال: "لقد سألوه يوماً، في لعبة من ألعاب الصالون، كيف يعرّف نفسه، فقال: 'إنني رجل يرتدي ملابسه في العتمة'" (ص 44).

ثمّة رغبة ملحة في تدجين تعريف الإنسان لنفسه. وفجأة يصبح النوم مثلا طريقة لإعطاء شكل لتأثيث المكان الخاص. "لم تكن هناك من هي أكثر منها أناقة في النوم، إذ كانت تنام في وضعية راقصة" (نفسه). النوم هو حالة تعطل الكينونة في العالم وتحوّلها إلى قاعة انتظار داخلية. لكنّ ماركيز يقدّم النوم وكأنّه مقام مناسب تماما لإعادة تقديم شخص ما. ربما كان يوجد في العالم كيفما ينام. النوم كقياس تشكيلي لوصف شخص ما. لكنّ النوم لا يملك هذا القدر من الخطورة إلاّ لأنّه يفسح المجال بفقدانه إلى نوع آخر من العلاقة مع الآخر الذي يشاركنا مساحة النوم. الأرق فرصة ميتافيزيقية للحب. من يستطيع أن يستفيق الأول هو سيمارس سلطة على الآخر. لكنّ الأرق في قلب الليل والتقلب على الفراش هو فرصة سانحة لفرض "النهار" كغنيمة حرب. قال: "وعندئذ تتقلب في الفراش، وتشعل النور دون أن تأخذها أية رحمة بنفسها، سعيدة بانتصارها الأول لهذا النهار. لقد كانت في العمق لعبة لكليهما، لعبة خرافية وشريرة، لكنها منعشة في الوقت نفسه: إنها سعادات الحب المدجنة الخطيرة" (ص 45).

يقدّم ماركيز الحب "الزواجي"، الذي يعاني من البداية المفقودة، لأنها تقع في سلسلة حياة أخرى، لم تقع، وكأنّها تقنية تغلّب على الأرق. وذلك بتدشين النهار في أيّ وقت دونما رحمة بالطرف المقابل. الزواج هو حبّ مدجّن. والخطورة تكمن في أنّه يمكن أن ينهار لأيّ سبب مهما كان تافها: "كانت الثلاثون سنة الأولى من الحياة المشتركة على وشك الانهيار لأن الصابون لم يكن موجودا في الحمام في أحد الأيام"(نفسه). ويلحّ ماركيز على بيان كيف أنّ الزواج هو أيضا مؤسسة أحقاد من الطراز الرفيع. تتحول الحياة اليومية إلى "صراع زوجي" مهمته هي "رعاية الأحقاد" (ص 46). ولكن متى تنهمر كل هذه الحقائق أمام وجوهنا: "عند منعطف الشيخوخة" (ص 47).

وإنّه من الطريف جدّا تركيز ماركيز على ثيمة الشيخوخة باعتبارها السياق الميتافيزيقي الاستثنائي تماما في حياة أيّ شخص: سياق الوقوف فجأة على "يقين مدمّر" (ص 46) بأنّ"نصف قرن من الحياة المشتركة" ليس حبّا وإنّما حالة حرب سرّية يمكن أن تندلع في أيّ وقت بسبب شجار بسيط.بمقدوره أن يدفع الزوجين إلى الرغبة في "البدء في حياة أخرى" (ص 47)، تشبه أن تكون عودة إلى طفولتنا (ص 49). من الغريب أن تبرز الطفولة بعد الزواج: حين يبلغ المرء شيخوخته كطور غير مرحب به من العمر لا يجد الرجل غير الطفل الذي تنازل عنه منذ أمد بعيد كي يساعده. ولأنّ الأمر يتعلق بالطفل يبالغ ماركيز في إعادة الشخص البشري إلى تجربة المرحاض بوصفها منطقة حدودية مع العجز بسبب الشيخوخة. ونعني بذلك مشكلة التبوّل. كيف يتبوّل الرجل؟ هذا السؤال الأنثوي يقدّمه ماركيز وكأنّه انزعاج لاشعوري في قلب المرأة من شخص يتبوّل واقفا. صحيح أنّ التبوّل يمكن أن يؤدي دورا آخر: أن يكون علامة على حميمية غير معتادة من قبل مع عالم الرجل. قال: "كان هو أول رجل سمعته فيرمينا داثا يتبول" (ص 48). لكنّ تهمة التبوّل واقفا وما ينجر عن ذلك من "جريمة" الروائح الكريهة كانت تدفع الزوجة إلى تأنيب ميتافيزيقي متواصل على وسخ الرجل. وهذه التهمة لم تسقط إلاّ "عند مشارف الشيخوخة" حيث "أدّى تثاقل جسد الدكتور أوربينو إلى إلهامه الحل النهائي: صار يبول وهو جالس، كما تفعل هي، مما حافظ على مقعد المرحاض نظيفا"(نفسه).

تبدو الشيخوخة بمثابة منقذ أخلاقي من وضع كان بلا علاج لأمد طويل. لكنّ الشيخوخة هي التي أعادت الرجل إلى وضعية المرأة، وحوّلته إلى "بائل" نظيف. وحده الشيخ الذي يتبول جالسا يمكّن المرأة من أن تتساوى معه على مستوى طوبيقي. لقد تخلى أخيرا عن حقه في التبول واقفا، نعني عن حقه في الاختلاف الجنسي عنها. صحيح أنّها استعملت النظافة كحجة بيولوجية على استعمال مناسب للجسد البشري. لكنّ الغرض العميق كان مختلفا: إنّه محو الفرق الجنسي الذي يجعل الرجل مختلفا. وكأنّ ماركيز يقدّم الزواج من دون قصة حبّ أولى أو تأسيسية باعتباره هو الإطار المناسب تماما لاختبار حدود بشريتنا على

تحمّل الحياة المشتركة. وربما كان الحب حجابا يصبغ الوضعية البشرية بهالة من التبرير الميتافيزيقي المسبق لكل أنواع الفشل في العيش مع الجنس الآخر.

لكنّ الشيخوخة لا تمحو الفرق الجنسي فقط. بل هي تؤهّلنا للنظر في وجه الموت باعتباره جزء من ماهيتنا اليومية. فليس ما يمحو الفرق بين الجنسين مثل إمكانية الموت. وفجأة تصبح فروق الحياة مزحة من الماضي.

في تحليل فكرة الموت يبلغ ماركيز حالة ميتافيزيقية فائقة لا يمكن لأيّ فلسفة أن تزاحم النص الروائي في اصطيادها. كان الموت هنا على الدوام في كل ردهات العمر. كان ماثلا لكنه كان بلا وجه، أو كان متلفّتا إلى جهة أخرى. وفكرة ماركيز هي أنّه وحده الشيخ الذي بلغ حدّا من الانزعاج من حدود جسده يمكنه أن ينظر في وجه الموت. اختار ماركيز أن يكون البطل طبيبا حتى يمكنه أن يتجاور مع الجثة. كل شخص هو جثة مع تأجيل التنفيذ. قال: "عندما رفع الشرشف عن جثة جيرميا دي سانت-آمور، انكشف للدكتور أوربينو أمر كان يرفض التفكير فيه حتى ذلك الحين في إبحاراته الجلية كطبيب وكمؤمن. فبعد سنوات طويلة من التعايش مع الموت... كانت تلك هي المرة الأولى التي تجرأ فيها على النظر إلى وجه الموت، وكان الموت ينظر إليه أيضا" (ص 49-50).

يقف الموت بين الطب والإيمان. كان التعايش مع الموت في سابق حياته تجاورا أداتيا وخارجيا. إلاّ أنّ الشيخوخة أقنعته هذه المرة بالفرق بين الخوف من الموت وبين حقيقة الموت: كان خائفا دوما، لكنّ الشيخوخة لا تشعر بالخوف من الموت بل بحقيقته. وهذا معنى الكابوس الذي أفاق منه ذات ليلة: "أنّ الموت ليس احتمالا ماثلا فقط، كما أحسه دوما، وإنما هو واقع قائم" (ص 50).

ينبّه ماركيز إلى أنّ موت أيّ كان هو رسالة إلهية نحونا، حتى نكتشف موتنا. كل من مات هو قد مات بدلا عنّا على نحو ما حتى نفهم شيئا ما. وهكذا كانت الجثة التي أمام الطبيب الشيخ: رسالة مقدسة. كل جثة هي وثيقة مقدّسة على موتنا. ولهذا كان ينظر الطبيب إلى الميت أمامه باعتباره "قديسا يجهل فضل ذاته" (نفسه). ربما كان موت أحدهم هو أهمّ حدث في حياته. لكنّه يهديه لنا، نحن الذين لم نمت بعد، وذلك دون أن يعيشه. وهنا نعثر على تعريف فائق للشيخوخة:

إنّها لحظة القدرة على التحديق في وجه الموتى ليس باعتبارهم موتى فقط بل باعتبارهم قد أخذوا ينظرون إلينا لأوّل مرة. وحده الشيخ يستطيع أن يرى الموت ينظر إليه. لكنّ هذه الحالة ليست حالة خوف. فالخوف كان هنا دوما. مثل الموت. لكنّ الجديد هو تفرّغ الشيخ إلى موته الذي بدأ في النظر إليه لأول مرة. ويلحّ ماركيز على استثنائية الشيخوخة ليس بكونها مائتة لا محالة، بل من جهة كونها وحدها تتمتع بقدرة رائعة على النظر إلى الموت في وجهه. والنظر في وجه الموت لا يعني هنا مجرد الخوف منه أو من النهاية المحتومة، بل الشعور بنوع من نقطة اللاّعودة. قال: "أحس بأن شيئا نهائيا لا رجعة فيه قد طرأ على حياته" (نفسه). الموت هو ما يجعل الحياة بلا رجعة. لكنّ الشيخوخة هي لحظة الشعور بأنّ شكل حياتنا قد صار بلا عودة.

ومن الطريف أن نلاحظ أنّ ماركيز لم يقدّم جثة عادية للنبش في فكرة الموت. بل جثة رجل هارب من الإعدام أو من المؤبد، بلغ به الأمر في فراره المستحيل إلى "أكل اللحم البشري" (نفسه). ورجل عاش من دون هويته الأصلية، بل تحت أقنعة هووية عديدة. ولم يُكتشف أمره إلاّ عند موته. الموت يعيد الشخص البشري إلى هويته. ويسقط عنه كل أقنعة الآخر الملائمة.

ومن المثير أنّ ماركيز يمرّ من النظر في وجه الموت لأول مرة إلى تقنيات الاحتفال (صص 51-52)، وكأنّ الأمر يتعلق بحالة إنسانية واحدة لا تتجزّأ. كان يغمس الحب في الموت وكأنّه صلصة ميتافيزيقية حيث يغرق البشر في وحل الآلهة بلا سبب واضح سوى قوة السرد. يخبّئ الحب في أحداث الموت ثمّ يخرجه كأنّه بشارة جيدة على غد لن يحدث أبدا. مات أحدهم منتحرا، وبمساعدة حبيبته. قال: "وقد رأت في مساعدتها له على تنفيذ قراره بالموت دليلا مؤثرا على الحب" (ص 51). وعلى الرغم من أنّ الرجل قد مات إلاّ أنّك تجد من يلومه على أنّه أخفى هويته عنه: الموت ليس عذرا لخداع أحد (نفسه).

كان ثمّة هاجس واحد تحت سرديات الحب والموت هو "الانتصار الجديد على الشيخوخة" (ص 57). "جديد" هو كل تمرين يجعل الشيخ ينسى حدوده. ويقدّم ماركيز الزوج /الشيخ وكأنه عالق بين عالمين بخيط رفيع: إنّه يجيب دائما

"من الضفة الأخرى للغيبوبة" (نفسه). وحتى الرجل الذي انتحر من "خوف الشيخوخة" فإنّ موته لم يكن لائقا، قال: "من المؤسف أننا مازلنا نلتقي بمنتحر دافعه للانتحار ليس الحب" (ص 58). ويحرص ماركيز على الوحي بمثل هذا الشعور: كل موت لا يكلله الحب هو موت غير لائق. ثمّة "قدّيس ملحد" (نفسه) في هكذا شعور. وهو نمط فائق من الانتماء إلى الحقيقة جعلت الأسقف الرسمي في المنطقة مذعورا. قال: "لقد ذعر الأسقف لأن كاثوليكيا ومطلعا تجرأ على التفكير بقدسية منتحر" (نفسه).

يشعر الشيخ بأنّه عبارة عن نسخة نادرة من جيل لم يعد موجودا. وإذا بأحدهم يبادر بالتنبيه إلى ضرورة بناء "أرشيف" للجيل الذي يوشك أن يندثر. ما أراد ماركيز أن يختبره هو أنّ أيّ شيخ هو كائن لم يعد قادرا على "الشعور بالسعادة خارج صوره" (نفسه). ليست الشيخوخة مؤسسة وحدة فقط، بل هي اكتشاف مريع للندرة. قال: "راح يكتشف أنّ جميع الناس، بما فيهم أولئك الأكبر منه سنا، كانوا أصغر منه، وأنه الوحيد على قيد الحياة من بين أبناء صور جيله النائي" (ص 61).

لا يتعلق أرشيف الصور بأيّ نوع من المجد. والالتصاق بصور الجيل الذي ينتمي إليه ليس رغبة في تخليد أي شيء. بل إنّ الشيخ يحتاج إلى ذاكرة حتى يطرد شبح النسيان من حياته. ما يحتاج الشيخ هو "ذاكرة من الورق" (نفسه) تعوّضه عن ذاكرة الجسد. لكنّ الورق قد يتغلب على النسيان، لكنّه لا يمكنه أبدا أن يتغلب على "نسيان النسيان": "إذ وصل إلى أقصى درجات النسيان بنسيانه ما تعنيه ملاحظات التذكير التي كان يدسّها في جيوبه" (نفسه).

تبدو الشيخوخة بمثابة تجربة نسيان عميقة. تتدرّج ببطء مرعب من اليومي (البحث عن النظارة، إدارة مفتاح الباب،..) إلى "القدرات العقلية" وذلك بالتحديد عندما يشعر الشيخ بأنّه "يضيع معنى العدالة"(نفسه). ومن الطريف جدّا أنّ ماركيز يضع العدالة فوق جميع أخطار الشيخوخة، أخطر من الضياع في الحياة اليومية. تبدو العدالة بمثابة آخر خيط أخلاقي يربط البشري بإنسانيته. وحين يضيع الفرق بين ما هو عادل وما هو غير عادل يضيع آخر رمق من العقل. وحده

النسيان يمكن أن يمحو فاصل العدالة ويفتح البشر على "غرق محتم": إنّه الغرق في اللامعقول. كأنّ الشيخوخة هي في آخر المطاف شيخوخة العقـــل، ولـــيس أيّ "عضو" آخر.

قال: "كان... يعرف أن معظم الأمراض القاتلة لها رائحة خاصة، لكن أيا منـــها ليس محدد الرائحة كما هو داء الشيخوخة" (نفسه). هذا الكلام يصدر عـــن طبيـــب تشريح. كان قادرا على استنطاق الجثث حتى تعترف بسنّها الحقيقـــي مهمـــا كـــان صاحبها بارعا في إخفائه. وماركيز يدفع بالوضعية القصوى للشيخوخة إلى حدّ إثـــارة السؤال المريب حول قيمة الحياة: أليس من المستحسن تفادي الشيخوخة بطريقة ما؟

يسخر ماركيز من أيّ جواب جدّي عن هذا التســـاؤل، دافعـــا ببطلـــه إلى الإقرار بأنّ الشيخوخة تنطوي على كل حال على "عزاء وحيد" ألا وهو "السلام الجنسي" (ص 62). لكنّ سخريته تبلغ مداها الخاص حين يحرص على تقديم الموت باعتباره حادثا، وليس قدرا. لقد جعل بطله الذي كان في الحادية والثمانين يدخل في عراك عنيد مع ببغاء تشتمه بكونه "عديم الحياء" (الحياة بهذه السن كنوع مـــن عدم الحياة!) حيث يصعد سلما للإمساك بها ثم يسقط ويموت. قال: "لأن الســـلم انزلق تحت قدميه وبقي هو معلقا برهة في الهواء، فأدرك حينئذ أنه مات دون قربان رباني، ودون أن يتاح له الوقت ليندم على شيء أو ليودع أيا كـــان" (ص 64). كل موت هو انزلاق من سلم ما. ويبدو العالم وكأنّه مكان شاهق يســـقط منـــه الناس دونما قدرة على منع ذلك. أمام هذا المشهد الهول يبدو كل قربان مزحـــة لا تُحتمل. كما أنّ أيّ ندم أو وداع سيكون فضولا لا جدوى منه. ومـــع ذلـــك يحرص ماركيز على تحديد ما هو استثنائي هنا: إنّها "دموع الألم الـــتي لا تتكـــرر لموته من دونها" (نفسه). ما لا يتكرر هو الحي الذي يبكي، وليس الميت.

ثمّ يدفع ماركيز بالمفارقة إلى أقصاها: إنّ من مات هكذا هو الطبيب الـــذي "درأ مسبقا، بأساليب مستحدثة وصارمة، أخطار جائحة الكوليرا الأخـــيرة الـــتي تعرض لها الإقليم" (ص 65). وهو من وراء ذلك يريد أن يضع الإصـــبع علـــى هشاشة الموت نفسه: يمكن لمن قهر آلاف الموتات بسبب داء الكوليرا أن يمـــوت بالسقوط من السلم وهو يجادل ببغاء بذيئة تتهمه بعدم الحياء.

لكنّ موت أحدهم ليس آخر فصل من حياته. بل تبدأ عندئذ كـــل مراســـم إخراجه من العالم. وخاصة كل محاولات استخدام موته بشكل مفيد. هنا تبـــدو الأرملة بوصفها مدعوة إلى أن تؤدي الدور الأخير في سردية الموت الخـــاص: أن تدافع عن الجثة. قال: "فقد اتخذت موقفا متصلبا بالإصرار على عـــدم الســـماح باستخدام الجثة في سبيل أية قضية. كما اتخذت موقفا مماثلا مـــن برقيـــة رئـــيس الجمهورية" (ص 69). ولاسيما ضد أن تستولي الدولة على موت أحدهم وتحويله إلى عرس وطني. ومن عادة الدولة أن تفعل. بذلك ربما كانت الدولة عبارة عـــن خطّة مسبقة للاستيلاء على موت الآخرين وتحويله إلى طعام هووي للمـــواطنين. تعترض المرأة ضدّ الدولة: هذا موقف نمطي في تاريخ السلطة. ونعـــني في تـــاريخ الموت. قال: "حافظت فرمينا داثا بإصرار على فكرتها الريفية القائلة بأن الموتى لا ينتمون إلى أحد سوى عائلاتهم" (نفسه). تعترض المرأة على استيلاء الدولة علـــى الموت الخاص، لسبب واضح تماما: الدولة لا تبكي على أحد. ولذلك تبقى العائلة هي المؤسسة المدنية الوحيدة التي تبكي أو توفّر حقّا مناسبا في البكاء على الميـــت. ومن هذه الزاوية الغريبة، لا تعني العائلة غير مؤسسة "إفساح المجال لكل من يشاء لأن يبكيه كما يرغب" (نفسه). تستطيع العائلة أن تضع "البيت تحت نظام الموت" (نفسه) دون أن يكون ذلك استثمارا عدميّا أو سياسيا لصالح أيّة قضية أو جهة.

ويلمّح ماركيز إلى أنّ الدولة لا يحق لها أن تنظر في وجه الميت: وحدها المرأة تتقن الحداد. الحداد هو مواصلة العلاقة الحميمة مع الميت "وقد تصلبت على وجهه حالة الرعب الأخيرة التي أحسها" (ص 70). يذهب الموتى وتبقى وجـــوههم في عيون الذين ودّعوهم. وفي الحقيقة ما يبقى من الموتى هو نظراتهم الأخيرة: حـــين ينظرون ولا يرون. لكن الفرق بين نظر الموتى ونظر الأحياء يظل لغزا لمـــن رأى. قال: "كانت ردة فعلها الأولى مشبعة بالأمل، لأن عينيه كانتا مفتـــوحتين وبهمـــا بريق ضوء مشع لم تره في حدقتيه من قبل"(نفسه). يواصل الميت النظر إلينا مثـــل الأحياء. لكنه لم يعد يرانا منذ مدة. كل مساحة الحداد تقع في مساحة النظر بـــلا رؤية. حيث يلوح بشكل خاطف ومؤلم شعور بإمكانية "الحياة ثانية منذ البدايـــة" (نفسه). لكنّ الموت هو هذا: أنّ ذلك لم يعد ممكنا، وعندئذ يتحوّل عناد المـــوت

إلى غضب مقدّس. "لقد تحلل ألمها إلى غضب أعمى ضد العالم، بل وضد نفسها بالذات"(نفسه). ربما كان الحداد غضبا مستحيلا. الغضب ضد العالم: ضدّ حكمته المرعبة بالزوال. وضد النفس: لأنّها متواطئة بمعنى ما مع الموت، ما دامت لم تمت إلى حدّ الآن. كأنّ عدم الموت صفقة مخجلة تدعو إلى الشعور بالحداد. ومع ذلك فإنّ ماركيز يدفع بالحداد نحو غضب الأحياء ويفصله شيئا فشيئا عن رعب الموتى. إنّ أكبر درس لمواجهة الموت تخرج به المرأة هو "منحها الشجاعة لمواجهة العزلة منفردة" (نفسه).

لكنّ ماركيز سرعان ما يفاجئ القارئ بأنّ الشجاعة على عزلة ما بعد الموت بالنسبة إلى امرأة لن تكون ممكنة من دون حبّ "آخر"، ربما كان هو تلك البداية المفقودة التي عانى منها زواجها. - فجأة يعود حبيب الشباب إلى الظهور وكأنّه جزء أخلاقي من المشهد: ففي اللحظة التي ودّعت فيه الأرملة تابوت زوجها هي قد نزعت خاتمها وألبسته إياه (ص 71)، كان ذلك يعني إعطاء الحداد كلّ هالته القصوى، بحيث أنّه بعد ذلك سوف يصبح موقفا لا يخلو من هزل الموتى. لكنّ الحداد الكامل غير ممكن من دون وداع ما: لذلك قالت له: "سنلتقي قريبا جدا"(نفسه).

كلّ كلمات الوداع هي كلمات حداد خجولة. لكنّ ماركيز أخذ يلاعب خيوط السرد بالخلط بين الوداع والوعد: وحده من نودّعه يستحق منا كلّ الوعود التي بحوزتنا. ومغزى هذا الخلط هو دفع النفس البشرية إلى نقل الوداع من الموتى إلى الأحياء. وفجأة يصبح الحداد إثباتيّا تماما: إنّه طريقة الفانين في حفظ إمكانية الحياة وذلك بالتحديد في لحظة الموت نفسها. يقف الحداد خطّا رقيقا بين الوداع والوعد. وفي اللحظة التي كانت فيها الأرملة تودّع زوجها واعدة إياه بلقاء قريب جدّا، كان حبيبها القديم والممنوع من الظهور في أفق زواجها وحياتها الطويلة الأمد، قد اندسّ في الأحداث: في عملية الموت، وفي ترتيب مساحة العزاء في بيت حبيبته الأرملة بزوج آخر. هو "الذي نظم العمل في المطابخ الغاصة حتى لا تنقص القهوة. وحصل على كراس إضافية عندما لم تعد كراسي الجيران كافية، وأمر بوضع الأكاليل الزائدة في الفناء عندما لم يعد في البيت متسع لإكليل آخر... لقد

فعل كل تلك الأمور بصمت كامل وفعالية فائقة"(نفسه). ماذا يفعل الحبيب القديم والمتنكّر يوم جنازة غريمه؟ وفي بيت أرملته؟

-إنّه فقط يحافظ على إمكانية الحياة. قدّمه ماركيز بوصفه همزة الوصل الخفية والصامتة بين الوداع والوعد. ما تحتاجه المرأة هو رجل يكون همزة الوصل بين الموت والحياة. وطرافة ماركيز هو كونه ينسج مفصل الانتقال من الحداد كنوع من الوعد باللقاء في عالم آخر إلى "الحياة ثانية" بواسطة "الشجاعة على مواجهة العزلة" على انفراد. وهنا يبرز الحب بوصفه ذلك الشعور الذي لا يحتاج إلى أيّ إطار رسمي للقاء. عليه أن يكون "مساعدة لا تقدر بثمن في ساعة الشؤم التي يمر بها البيت"(نفسه). ومن المثير أنّ ماركيز يحرص على أن يكون الحب وضعية قصوى أو بداية مفقودة. من يحب هو إمّا شاب لا يمثّل عرضا مناسبا للسعادة. وإمّا شيخ صار يمكنه أن يتمتّع بحبه مع شيخة أرملة. في الحالتين يبدو الحب أقلّ حظّا من الموت: إنّ الموت أتى في أوانه. لكنّ الحب قد أخطأ دوما لحظته المناسبة. "كان هناك أمران يثيران الشكوك في عازب متماد في عزوبيته: لقد أنفق مالا كثيرا، وحيلة واسعة وتصميما شديدا كي لا تظهر آثار السنوات الست والسبعين التي أتمها في شهر آذار الأخير، وكان مقتنعا في عزلة روحه بأنه قد أحب بصمت أكثر بكثير من أي كان في هذا العالم" (ص 72).

يبدو الحب في غير أوانه كنمط من العزوبية المستحيلة أو اللاّ–راهنة: التقنية الأخيرة للحدّ من شيخوخة مزعجة بكونها قادرة على الحب أو احتفظت بكمّية غير محتملة أو غير متوقعة من الحياة. ولذلك يختار هذا النوع من الحب أن يتحوّل إلى فن للعزلة أو للصمت، أي إلى نوع من الغياب المحتمل. ويتمادى ماركيز في الحفر في الجهة المستحيلة من القصة: أنّ الشيخ العاشق لم يجد أفضل من يوم الجنازة وبخاصة لحظة توديع الأرملة للمعزّين كي يعيد إليها قسمه القديم خالصا وحادّا كما هو قائلا لها"بصوت مرتعش ووقور: فرمينا... لقد انتظرت هذه الفرصة لأكثر من نصف قرن، لأكرر لك مرة أخرى قسم وفائي الأبدي وحبي الدائم" (ص 74). كان قسما مريبا لأنّه قسم شاعر.

لكنّ طرافة ماركيز هي كونه يبرمج الانفعال المصاحب لهذا اللقاء ما بعد الجنائزي بين المحبّين وكأنّه حالة إلحاد مقدّسة: العاشق القديم يبرز بعد خمسين سنة

وفي لباس الحداد على زوج حبيبته كي يذكّرها بأن قسمه بالحب لا يزال ساري المفعول. تتصادم ذاكرتان: إحداهما لم تنس أبدا، والأخرى أقامت حياتها على التطهّر بالنسيان. إذْ حين رأته في ثياب الحداد "أحسّت بالسعادة، لأنها كانت قد محته من حياتها منذ سنوات طويلة، وكانت هذه هي المرة الأولى التي تراه فيها بوعي طهره النسيان" (نفسه). علينا أن نحدّد شكل هذا النسيان: كان الزواج جهاز نسيان ضروريا ورسميا للكفّ عن حبّ ذلك الشاعر البعيد الذي لم يكن يصلح للزواج. ولذلك حين مات الزوج شعرت فيرمينا بأنّ جهاز النسيان قد انهار. ولذلك هي لم تتردد في طرد الشيخ العاشق وإن كان ذلك دون غضب ظاهر لأنّه "انتهك حرمة البيت فيما جثة زوجها مازالت ساخنة في القبر"(نفسه). لكنّ هذا السبب لم يكن إلاّ تعلّة أخلاقية للتخلّص من الخطر الجديد: أن تجد نفسها وحيدة ومعزولة في مواجهة الحب. "بكت لموت زوجها، لعزلتها وغضبها" (ص 74-75). هي لم تبك على فقدان زوجها. بل على أنّها لم تعد تمتلك جهاز نسيان مناسبا كي تتخلص من خطر الحب. وبلغ بها ذلك إلى حدّ تمنّي الموت: "رجت الله... أن يبعث لها الموت في هذه الليلة بالذات وهي نائمة، وعلى هذا الأمل نامت."(نفسه). لكنّ ماركيز يدفع هنا بالحالة السردية إلى المفارقة في طيات أو أنفاس متناضدة ومتزاحمة على احتمال المستحيل المفاجئ: 1. "نامت دون أن تدري أنها نائمة، لكنها كانت تدري أنها حية في نومها"؛ 2. "حينئذ فقط أدركت بأنها قد نامت طويلا دون أن تموت"؛ 3. "وفيما هي تنام منتحبة كانت تفكر بفلورنتينو اريثا أكثر من تفكيرها بزوجها الميت" (ص 75).

لم يكن النوم غير الفاصل الميتافيزيقي بين الموت والحب: عليها أن تمرّ أو أن تعبر إلى الضفة الأخرى من نفسها. ولا يبدو أن الموت يمكن أن يمر دون أن ندخل في نوم ما، نوم من العيار الثقيل، حيث تولد النفوس خفيفة كالنهار الآخر، ذلك الذي يأتي ولا ذاكرة له أو بأقلّ قدر من الذاكرة. وعندئذ ينتصب الحب بوصفه نوعا من استحالة الموت، بعد الموت. وقع موت ما، ورغم ذلك نحن لم نمت بعد. إذن لاشيء بإمكانه أن يحمينا من أن نحب مرة أخرى نفس الحب الذي تمّ تطهير القلب منه بواسطة كلّ أجهزة النسيان المتاحة. أخطر أنواع الحب تحت قلم

ماركيز هو الحب العائد في غير أوانه. تلك البداية المفقودة التي ظنّ أبطاله أنّهم نجحوا في التطهّر منها بواسطة النسيان. النوم هنا نوع جديد من النسيان أو هو أوّل تمرين على نسيان النسيان. يمكنها أن تنام دون أن تدري أنّها نائمة في معنى أنّ النوم نفسه لم يكن قادرا على أن ينام. كان مقام الموت واسعا وفذّا. وكانت تشعر أنّها توجد خارج نفسها المعتادة، وبالتالي كان يمكنها أن تنام خارج نومها. لا يحتاج النسيان إلى توقيع. كذلك النوم كحالة فرار داخل الشعور بالموت. كان هذا النوم خارج النفس بمثابة دليل أخير على أنّها لم تمت. لكنّ عدم موتها سوف يفتح بابا عسيرا ومرعبا ظلّ مغلقا طوال خمسين سنة: باب الحب. ولذلك في خضمّ نحيبها على الميت وهي نائمة، خارج نفسها، دون أن تدري أنها نائمة، كانت لا تزال حية. ولذلك هي "كانت تفكر بفلورنتينو اريثا أكثر من تفكيرها بزوجها الميت". كان ذلك آخر انتصار للحب الذي ظل مهزوما منذ البداية: هزمه النسيان لكنّه تطهّر منه بالموت.

43 §

باولو كويلو وأدب الروح

في روايته "**أَلِف**" (ترجمة رنا الصيفي، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى 2011)، "القصة الجميلة المقتبسة من موروث التصوّف في الإسلام" (ص 8) كما قال، حوّل باولو كويلو الأدب إلى نوع من التحيّة الكونية إلى ثقافة أخرى. قال: "كانت الثقافة العربية إلى جانبي خلال معظم أيام حياتي، تبيّنُ لي أمورا لم يستطع العالم، الذي أعيش فيه، أن يفقه معناها. واليوم، أستطيع للمرة الأولى، أن أردّ على المكرمة بمثلها..."(نفسه). - نحن نرنو إلى هكذا تساؤل: ما معنى أن نقرأ أدباً عالميّا كُتب في حضرة ثقافتنا العميقة ولكن بوسائل شعب آخر؟ بأيّ وجه يمكن اعتبار الأدب المترجَم إلى لغتنا بمثابة "مكرمة" على "هدية" روحية سابقة؟ أنّ الكتّاب الغربيين هم في واقع الأمر يردّون إلينا ما سبق

أن وهبناه لهم في عصر أو عالم أو مزاج آخر؟ لا نعني بالطبع أنّ الغرب لا أصالة له، أو أنّه "أخذ عنّا" كلّ ما عنده من ثروات الحضارة، الخ... كلّ هذه الادّعاءات الكسولة كانت ثروة جيل آخر. بل: أنّ كلّ ما هو "كوني" هو هدية عالميّة من شعب إلى آخر، وذلك في نوع من ردّ الجميل الذي يجري بلا انقطاع بين العصور.

إنّ كتابات باولو كويلو، مثل "الف" و"الخيميائي" و"الزهير" و"الجبل الخامس" و"مكتوب"،... هي بمثابة هدايا ميتافيزيقية إلى شعوب العالم، وكأنّها ديون متخلّدة في ذمّة الروح الأدبية لابدّ من قضائها.

وقد اخترنا، صدفةً، أن نقرأ رواية "**ألف**" باعتبارها نموذجا حادّا عن هذا النوع من الأدب الكوني: الأدب الأجنبي الذي يُعيدك إلى ذاتك العميقة في شكل هدّية لا يمكن ردّها، لسبب واحد هي أنّها جزء منسيّ من ثروتك كمواطن في العالم.

"بالله لا، طقسٌ آخر!؟ استحضار آخر لجعل القوى اللامرئية تتجلى في العالم المرئي!؟" (ص 15). كذا، يعود كويلو بالأدب إلى نبضه الكوني: أنّه جملة "طقوس" لجعل "اللامرئي" يتجلى في "المرئي" في أفق شخص أو شعب ما. وهكذا طموح وشراسة صامتة هو يضع خارطة الرواية التي يريد أن يكتبها: إنّها رحلة في أعماق الذات، وبالتالي على نحو يكسر حدود الزمان والمكان التي يرسمها "عالم اليوم"، بحيث يتحوّل عمرُ الراوي إلى مئات السنين ويعبق جسده الخاص برائحة الأماكن التي لا لقاء بينها. ومادام هناك سفر إلى أعماق الذات فعلينا أن نفتّش عن المرأة. ثمّة حبٌّ ما في حياة كلّ شخص على الأرض هو وحده الذي يروي قصّته إلى النهاية. ولابدّ أن يكون حبّاً قد دُنّس بشكل أو بآخر، وفي نحو من البراءة الفظيعة. لكنّ الأديب الكبير أو "العالمي" هو وحده من يفلح في إعادة الحبّ العظيم إلى الخدمة. يعيده إلى أداء دور تأسيسي في أفق حياة ما، ومن ثمّ تحويلها من جديد إلى قدر. ولقد جمع باولو كويلو بين المرأة والطريق إلى القدر بطريقة رائعة: بطريقة تكسر الوعي بالزمن وتنجح في فتح المكان على أبديّته الخاصة. – على الراوي (الذي بلغ من العمر تسعا وخمسين سنة) أن يلتقي بالمرأة التي أحبّها

منذ خمسمائة عام. وعليه أن يقطع في صحبتها الغامضة وغير المتوقعة سفراً طويلا إلى إفريقيا إلى أوروبا إلى آسيا عبر السكك الحديدية العابرة لسيبيريا معيّنة. على كلّ حبّ عظيم أن يعبر سيبيريا ما، حتى يحقّ له أن يزعم أنّه عثر على المرأة التي لطالما أحبّها في كل حيواته السابقة دون أن يعلم. إلاّ أنّ عليه ألاّ ينكر أبدا أنّه لا يبحث إلاّ عن "نفسه"، عن تلك الطريقة الأبديّة في الالتحاق بالكون، عن تلك النقطة التي تتجمّع فيها كلّ "طاقة" الكينونة، وتتحوّل إلى حبّ عابر للأجساد. ولذلك كان منذ البداية في حاجة إلى "مرشد في التقليد" (ص 16) الروحي الذي يريد الانخراط فيه. يسمّيه كويلو "ج".

من يبحث عن امرأة بعد خمسمائة عام لا يبحث عن ملكيّة ما، أضاعها. بل عن ذلك الشعور الذي يجعل "سنديانة مقدّسة تقبع ههنا منذ أكثر من خمسمائة سنة، تتأمّل بتجرّد مآسي الإنسانية، همّها الأوحد أن تُسقط أوراقها شتاءً وتستعيدها ربيعا" (ص 16). إنّ البحث عنها يشبه "صلاة روحية" حيث يكون الله قد سبقنا إلى هناك (ص 17). وتلعب الشجرة هنا منطلقا سرديّا مثيرا: ففي كلّ قصص المقدّس ثمّة شجرة ما، كانت بمثابة نقطة الربط مع الكون. إلاّ أنّ الحبّ البشري يعني بكلّ إزعاج نحوا من الشعور المفاجئ بانقطاع الصلة مع الكون. أنّ الشجرة ينبغي أن تكون منطلقا نحو شيء ما لا يوجد فيها. قال: "لا أرغب في التحدّث إلى الكون اليوم. أريد فقط أن أحصل على الإجابات التي أبغيها من الرجل الذي إلى جانبي" (ص 18). الشجرة هي المرشد الذي بلغ حدوده. وهي "المنزل" حيث يتوهّم الراوي أنّه وجد مسكنه في العالم، في "قرية سان مارتان، في جبال البيرينيه الفرنسية"، لكنّه سرعان ما سيندم على شرائه،- قال: "لأنّه امتلكني، مستوجبا حضوري ما أمكن، لأنه يحتاج إلى من يرعاه، للإبقاء على طاقته نابضة" (نفسه). يبدأ الكون حيث ينتهي المرشد داخلنا. لكنّ ذلك لا يعني أيضا إلاّ اهتزاز "الإيمان" بأنفسنا. قال: "أنا في غمرة من الشك، خصوصا بإيماني" (ص 19). لا يتعلق الأمر بالشكّ في ما يتعلّمه المرء من مرشد ما. بل في أنّ حدود الإنسان هشّة خاصة عندما يتعلق الأمر بالإيمان. وحدود الإنسان هي الكون. والشكّ هو الشعور الذي ينجح في رسم خطّ يفصل بين المرئي

واللاّمرئيّ في أفق أنفسنا. قال: "يقيني واحد فقط: ثمّة كونٌ روحانيّ موازٍ يرتطم بالعالم الذي نحياه. عدا هذا، كل أمر آخر يبدو لي بلا منطق" (نفسه).

يبدو الأدب بمثابة استئناف للعلاقة القديمة واللامرئية مع الكون، تلك التي نجحت "الكتب المقدسة والتجليات والمرشدون والكتيبات والطقوس..."(نفسه) في طمسها. وطرافة كويلو أنّه يقدّم الكتابة وكأنّها قدرة سحرية على السفر في الزمن، ولاسيّما في الماضي، بحثا عن "تجسّدات" سردية ما: مثلا "ككاتب فرنسي من القرن التاسع عشر" (ص 21). لكنّ هذا التجسّد ليس فسحة سعيدة، بل هو تمرين على أنواع من الجحيم الخاص. قال: "الارتحال إلى حيوات ماضية أشبه بحفر حفرة في الأرضية وترك ألسنة النار في الشقة أدناه تحرق الحاضر وتشعله"(نفسه). لكنّ حرق الحاضر لا يكفي لصنع أدب جيّد. علينا أن نجمع بين الشجرة والكون: بين "اللحظة الحاضرة فقط"، حيث أن" "الزمن لا يمرّ" (ما يسمّيه الهنود بلفظة "كارما")، وبين الشعور بأنّه "قد آن الأوان" من أجل "تجريب" شيء ما غير مسبوق يتخطّى حدودنا إلى حدّ الآن: أنّ "عدم السعادة" هو علامة فارقة على انقلاب عميق في ذواتنا (ص 22-23). هنا بالتحديد ينتهي دور المرشد ودور الشجرة. ويبدأ دور "الرحيل". قال المرشد: "لم تعد هنا. عليك الرحيل لكي ترجع إلى الحاضر" (ص 23).

لا يتعلق الأمر بأيّ نوع من الهجرة، لأنّ الكاتب لا يهاجر بل يسافر. إنّ الكتابة هي تمرين استثنائي في التهكّم على المكان: يبدو المسافر بلا سبب أو بلا وجهة "مجنونا" (ص 24)؛ لكنّ ربط السفر بالجنون ليس أخلاقيّا في شيء. بل هو مشكل مكانيّ. المجنون هو الذي فقد العلاقة بالمكان. طالما أن العاقل هو الذي يحافظ على مكانه. ما يحاوله كويلو هو تفجير الارتباط بين الهوية والمكان. لابدّ من قدر ما من الجنون، أي من الرغبة الفظيعة في السفر إلى لا-مكان، حتى يستطيع الراوي اختراع القصة. حين تبدأ القصة ينتهي المكان.

"بعد أسابيع وأنت تتجوّل وتصغي إلى لغة لا تفهمها، وتتداول عملة لا تفقه قيمتها، وتجوب شوارع لم تجبها من قبل، تكتشف أنّ 'الأنا' القديمة فيك، إلى جانب كلّ شيء تعلّمته، لا جدوى منها مطلقا.. وتبدأ في الإدراك.. أنّ فيك

شخصاً أكثر تشويقاً.. وأكثر انفتاحا على العالم وعلى التجارب الجديدة" (ص 25). - هنا نقف أمام غريزة الكاتب بامتياز: أن يخترع بداية سردية لذاته لا تمرّ لزوماً بهويته إلى حدّ الآن. أكثر الناس لا يعني بحياته سوى استمرارية الأنا القديمة في نفسه. ولذلك يوفّر الأدب أفضل اختراع سردي للإنسانية الحديثة (بعد انحسار السرديات الدينية): توفير فرصة ميتافيزيقية للبداية من جديد بالنسبة إلى أيّ كان. لكنّ البداية لا تعني السفر. بعض السفر هو تكرار مزعج لنهاية منسيّة. ما يعلّمه الأدب هو قول "كفى!" لهوية ما لم تعد تعنينا. قال: "كفى! السفر في نظري بات رتابة متواترة" (نفسه). كيف نبدأ من دون أن نسافر نحو أيّ جهة؟ البداية لا تعني سوى أنّ الأنا القديمة قد صارت بلا جدوى. ما يرنو إليه كويلو هو تكسير وجه الشبه التقليدي بين السفر والحياة: "الحياة هي القطار، وليس المحطة" (ص 25)، قال المرشد الروحي. لا يكمن سرّ الأدب في التشويق نحو طوبى ما. الأديب ليس طوباويّا، بل هو ساحر خارج عصره. (قال الراوي: "تعلّمت السحر عندما أصبح عمري اثنتين وعشرين سنة"، ص 16). تحتاج الطوباويات إلى عقيدة جيّدة عن السفر. أمّا السحر فهو حرية الماضي. وبهذا المعنى فالرواية لدى كويلو عمل سحري: العزم على تجريب أنا أخرى لم نستعملها بعدُ. قال الراوي: "لا جدوى [من السفر]. إذا كان عليّ أن أصوّب خطأ ارتكبته في حياة أخرى، وأنا واع تماما لهذا الخطأ، أستطيع تصويبه فيها." (نفسه).

ما يريده كويلو هو إعادة الأدب إلى وظيفة الخلاص: لا يسعى الكاتب إلى اكتشاف قارة سردية جديدة، في سباق محموم مع المستقبل، بل هو يشعر بأنّ "لعنة" ما تلاحقه من حياة أخرى، وأنّ عليه أن يتحرّر منها. الأدب هو تحرير الماضي من نفسه. ولقد وجد كويلو لموضوعة "السفر في الزمن" دورا روائيّا طريفا: إنّها سفر في داخل أنفسنا القديمة. ثمّة شيء "غير منجز" من حياة سابقة، وعلى الأدب أن يجد طريقة لإنجازه. فقط: ما ينبغي هو العثور على مركز الكون، حيث وضع الله مشيئته. وهنا يبوح كويلو بالأساس الفلسفي الذي أقام عليه تصوّره للخلاص برمّته:

"الله سيرشدك، لأنّ كلّ ما اختبرته وستختبره موجود في 'الهنا' و'الآن'. العالم يُخلق ويهلك في هذه اللحظة بالذات. أيًّا يكن التقيت، سيعاود الظهور، أيّاً يكن

من أضعت، سيعود" (ص 26). - نعثر هنا على استثمار صامت لفكرة كان نيتشه قد أعطاها عنوان "العود الأبدي للهوهو". إنّ ما يدور في أنفسنا كان وسيظلّ يدور في الكون بشكل متكرّر إلى الأبد: "لابدّ أنّ ذلك قد حدث من قبل ومقدّر له أن يحدث مجدّدا" (ص 27). إنّ الرواية لدى كويلو طريقة اختراع العود الأبدي للهوهو في ذواتنا. ولذلك فإنّ السفر لا يعني مجرّد تبديل البلدان بعضها بالبعض. إنّ المكان الواقعي أخرس و لم يعد له قدرة كافية للعودة بنا إلى أيّ موطن. لذلك لم يبق أمام الأدب سوى السفر الروحي: السفر في أعماق أنفسنا باعتبارنا قصة عميقة لم نقرأها بعد. ربما تساعد الجغرافيا على ذلك. لكنّ العالم المرئيّ لم يعد له ما يقول. إنّ النفس هي البلد الوحيدة التي ستظلّ تفاجئنا. ومع ذلك نحن نعيش دوما على فرضية أنّنا نعرف أنفسنا كفاية. قال: "بعد تسع وخمسين سنة على العيش مع نفسي، صرت أستطيع أن أتوقع بعضاً من ردود أفعالي"(نفسه).

يبدأ الأدب حيثما تنتهي الحياة اليومية. ليس ثمّة عالم أدبي يومي. بل إنّ الرواية لا تبدأ إلاّ عندما يشعر الراوي بأنّ حياته اليومية مريحة أكثر من اللازم. وأنّها تحوّلت إلى عائق أمام تحقيق "سلام" ما مع نفسه (ص 28). يبدأ الأدب من نوع غريب من "عدم الرضا" أو من "الخسارة"؛ وطرافة كويلو أنّه يسدل صبغة دينيّة مثيرة على كلّ شعور بأنّ شكل حياتنا إلى حدّ الآن قد صار بلا جدوى. وراء كلّ "حسّ مستمرّ بعدم الرضا" هناك حكمة تتجاوزنا. "يعني ذلك أنّ الله أوجده لسبب واحد فقط: عليك أن تغيّر كلّ شيء وتمضي"(نفسه).

ثمّة تناصّ فظيع هنا مع أمر مقدّس في إحدى قصائد الشعر راينا ماريا ريلكه: "عليك أن تغيّر حياتك" (*Du musst dein Leben ändern*)، حوّله بيتر سلوترديك إلى عنوان كتاب ضخم نشره سنة 2009. يعبّر هذا النداء المعاصر على فراغ الأفق لدى الإنسان الغربي: لم يعد ثمّة من يناديه من أيّ سماء. سمّى هيدغر ذلك "*Entgötterung*"- الكفّ عن التأليه في أفق الإنسانية الجديدة. وهنا تكمن طرافة كويلو: إنّه يقدّم الأدب باعتباره مكانا مناسبا لاستدعاء ذلك النداء الذي لم يعد ممكنا.

§ 44

'بوهيميا الخراب' أو خرائط لما بعد الكارثة

قد تبدو رواية الكاتب العراقي صلاح صلاح تحت عنون "بوهيميا الخراب" (بيروت: دار التنوير، 2009) مجرّد قصّة أخرى عن الفرد المعاصر الذي يرزح تحت نير العصر الدكتاتوري كما عبّر عن نفسه بشكل نموذجي في صورة الحاكم الهوويّ الذي يملك العقول والأجساد ويستهلكها استهلاكا نسقيّا كأنّها مزرعة أخلاقية لنزواته الأكثر فظاعة. لكنّ الفرد ليس هو المشكل الرئيسي هنا. بل الأمر يتعلق بنوع من السيرة الذاتية للحرب، بنوع من أوتوبيوغرافيا الموت الخاص الذي يحمله الناس تحت جنوبهم ويكتمونه بحرص فظيع، مع كل تفاصيل الجحيم اليومي للّحم الحيّ. لا تخلو صفحة (على مدى 474 ص) في هذه الرواية من مبضع التشريح المرعب لهشاشة الحيوان البشري ومن ملاحقة متمرّسة لآلة الضغينة التي تنبني عليها كلّ أنواع السلطة الحقودة على ما هو حميمي في أيّ ركن من الجسد الإنساني.

هذه الرواية هي أكبر تاريخ نسقي للخراب الداخلي في أفق أنفسنا الحديثة. الخراب الذي لا يكون الدمار الخارجي غير سطحه الساخر فحسب. نحن نرى دوما تدمير المدن؛ لكنّ تحطيم الناس في هياكل أنفسهم إنّما يظلّ مخفيّا لزمن طويل. وإنّ هذه الملكة– ملكة النزول إلى الجحيم الصامت والقبض السردي عليه تحت أفئدة العابرين في مدن الحرب على الإنسان التي تقودها الدولة العاجزة عن التاريخ– هو ما تمتاز به رواية "بوهيميا الخراب" كأفظع هديّة أدبية يمكن أن يقترحها العرب المعاصرون على القارئ الحالي.

يوحي لك الكاتب بأنّه كان يبحث عن الله. وأنّه لم يجده حيث كان الجميع يوصون بالبحث عنه. وهذا كلّ ما في الأمر. إنّ اللاّمكان حيث يوجد الله ليس "الكتب"، كما ظنّت كلّ حضارات الشرق، بل في "نغمات الطيور ومن خلال الوجع الساكن في قلوب المجروحين" (ص 9). وفجأة تختلط الكتابة بالوجع كطينة داخلية للسرد مهما كان. تتحوّل الرواية إلى تاريخ للوجع بوصفه شكل الموت

الوحيد الذي يترك السرد ممكنا. ومنذ البداية نرى بطل الرواية وهو يجمع انتماءاته (الزوجة، الأطفال، البيئة..) ويحوّلها إلى محاور ثانوية بالمقارنة مع إمكانية موته التي تقول نفسها بكل تعابير الحياة اليومية. وهو لا يتعامل مع الموت باعتباره معضلة تقليدية؛ بل يحرص مبكّرا على بناء علاقة سردية استثنائية معه. قال: "لقد متّ لكني لم أعرف أنّ للموت هذه الروعة الخيالية" (ص 11). يبدو السرد هنا بمثابة مواصلة للموت بطرق أخرى. وأعلى أنواع مواصلة الموت بطرق أخرى لن تكون شيئا آخر سوى الحياة نفسها، الحياة التي صارت مستحيلة منذ وقت طويل. وتحوّلت إلى قصة. - حين ينتصب الحاكم الهووي في أرض ما يحوّل كلّ ما عداه إلى احتفاليّة فظيعة باستحالة الموت. قال: "هيهات أن أموت، هكذا كنت أقول لنفسي.." (ص 12). لكنّ ذلك يعني رأساً أنّ من لا يمكنه الموت هو فقط من لا يمكنه الحياة إلاّ في شكل الاستحالة. وحين تصبح الحياة غير قابلة للحياة تبدأ زمنيّة من نوع آخر. في الشرق هناك مستبدّون، ولكن ليس ثمّة دول. وعندئذ فإنّ الزمن الوحيد أو المكان الوحيد الذي يبقى هو بُعد السرد. لا نسرد في الشرق غير ما لم يعد يمكن احتماله. كلّ ما هو محتمل هو لا يستحق أن نحكيه للأجيال. ورواية صلاح صلاح هي تجميع مرعب لكلّ ما لا يمكن احتماله. ومن ثمّ ما لا نملك عنه مساحة سردية في تاريخ الهوية الرسمي. ولكن من السارد عندئذ؟ قال: "أنا، بكل معاني الانحطاط." (ص 13)

لا ينحطّ الأنا قبل أن تنحط الهوية التي يتكئ عليها. ربما تكون المدينة. وصلاح صلاح يجعل من بغداد أو من بعقوبة وثيقة هوويّة مؤلّهة، ولكن بلا مؤمنين. بين المكان والأبجدية صلة قرابة مطموسة. ولذلك يعترف المؤلّف أنّ الذاكرة النائمة في المكان يمكن أن تكون ملجأ مناسبا للوعي. كلّ مدينة تمنحك "ولادة كونية أولى" (ص 14). وتُشعرك بأنّ "شعوبا مرت من هنا" (ص 15). وأنّ لهجات الناس طبقات متراكمة من الحياة التي ينبغي حراستها. قال: "ضاعت بغداد إلى الأبد بين اللهجات" (ص 14). إنّ هشاشة مدينة ما تُقاس ليس فقط بعدد اللهجات فيها بل بذلك التناغم المرعب بين لهجات تُصنّف خارج نفسها عادة: كأن تتجاور صرخات المومسات مع شطحات الصوفية: رائحة الحياة لا

تفرّق بين الأجساد، ليس فقط في الحاضر بل في كلّ طيات الزمن الذي يرقد في المكان: "حينما تدوس بقدمك على ظاهر الأرض يجب أن تتذكّر أن الجنيد البغدادي.. ووكلاء المهدي المنتظر كلهم، غرقوا مثلك في الأماكن والزمن والقراءات والأدعية والتسابيح" (ص 17).

كلّ ردهات الرواية عبارة عن سقطات متتالية في الزمن. ثمّة بحث عن الزمن المفقود، ولكن من دون أيّ نوع من الحنين. فحين طُرد الراوي- وهو صلاح صلاح نفسه (ص 123)- من الجامعة فرح بالمكسب الجديد غير المسبوق: أنّه فقد "الهوية الجامعية" لكنه ظفر بنوع من "الحرية الشخصية" (ص 18)، نوع غير هوويّ، قال: "تحوّلت إلى شيء مخصيّ هائم"(نفسه). والإخصاء تيمة متواترة جدًّا في هذا النص. لقد انتقل الحنين من الأشخاص إلى الأشياء. لقد طال الإخصاء كلّ ما هو شخصي. ولذلك فإنّ حريّة المطرودين ليست هويّة؛ إنّها حالة إخصاء بلا توقيع. قال: "أكثر الأشياء الحميمية في العالم هي حينما تمسد وجه كتاب، تفتحه، تلقي عليه نظرات متسرعة وهشة"(نفسه).

لكنّ الحاكم الهووي لا يخصي فقط بل هو يسرق أيضا أيّ منابع سابقة لأنفسنا ويحوّل أيّ كبرياء شخصي إلى سرقة. وأفضل مثال سردي يقدّمه المؤلف هو اعتقال الأمّ (لأنّها شيوعية). ويطرح المؤلف هنا مفارقة تميّز دولة الحاكم الهووي بامتياز: إنّه يعتقل الأمّ لكنّه يعتبر الحزب الحاكم حزبا لا يمكن الاستقالة منه. يشعر بطل الرواية بأنّهم أهانوا منابع ذاته دون أن يكون له الحق في الدفاع عن نفسه. الحاكم الهووي آلة مرعبة للفصل بين الذات ومنابع ذاتها. وهو يعمل على تحويل المحكومين إلى وضعيات بشرية لا تملك حنينًا خاصا يمكنها أن تعوّل عليه. ولذلك بمجرد أن يغضب الحاكم ينقلب المحكوم إلى عار يعاني من الوحدة. عار أن تكون بلا أمّ. هذا الوضع الذي يقوم على اعتقال الأمِّ يجعل أيّ نوع من الفحولة سرقة. من هنا تنشأ الصلة المريبة بين الفحولة المسروقة والاغتصاب: في هذه الحالة الإخصائيّة التي ينصّبها الحاكم الهووي في قلوب المحكومين، يشعر الراوي برغبة في أن يرى "المرأة" (روز)، قال: "كنت أريد أن أغتصبها. شعرت أني تواق إلى مضاجعات مفاجئة" (ص 21). منذ اعتقال الأمّ صار الاغتصاب

ممكنا. الاغتصاب هو جنس هشّ، مفاجئ، ولكن بلا فحولة. وهو الـردّ الـذي اختاره الراوي كي يقاوم حالة الإخصاء الرسمي الذي يمارسه الحاكم الهووي على ذاته. حين تجثم الدولة الهووية على ورقة الروح الضئيلة لدى أحدهم فإنّ ما يحدث ليس مجرّد فقدان للحرية اليومية، بل حسب عبارة المؤلف فقدان "بوصـلة الـدم" (ص 22). - وحده الدم يواصل الانتماء إلينا من دون وصايا أخرى.

لكنّ الحاكم الهووي لم يكن يطلب أقلّ من ذلك: إنّه يحرص على تسـليط "خشونة ذكورية" على المحكومين هي بمثابة الخيط الشرقي السـرّي بـين الآلهـة والمستبدّين، إذا لا يطمع الحاكم في أقلّ من التماهي مع ألوهية ما، دون أن تكون مقدّسة بالضرورة. هذا التألّه العدمي هو سرّ المستبدّين. وطموحه الأعلـى هـو تحويل كلّ من تقع عليه عينُه الفولاذية إلى "حيوانات نافقة"(نفسه) أو إلى "شـيء زجاجي" (ص 24) يمكن تحطيمه بأدنى أمر هووي. وفي غيـاب ذلـك تتكفّـل "الفاشية الداخلية" التي يمارسها الناس على أنفسهم بتأمين استمرار الدولـة علـى قلوبهم كغيمة من الصفيح. ما ينصّبه الاستبداد هو "ذاكرة منبعجة" مـن ثقوبهـا يصبح الإنسان صدفة أو حدثا نادرا. قال: "ثمّة إحساس بالخراب كان يهيمن على روحي" (ص 25). ليس خراب المدن هو الذي يقتل الناس، بل خـراب الأرواح الذي تعوّل عليها دول الخراب. الخراب هو "عالم التوحش" الذي تخفيه الدولـة تحت حالة الأمن الهووي الأعمى لحرّاس الخراب.

وفي ثنايا الفتات السردي الذي يسترجع ركام عالم انسحب دون مواسـاة أحد، يعمل صلاح صلاح على استدعاء الأنثى تحت عناوين شتّى كمادة نموذجية للضحية التي تقف خارج إمكانية إنقاذها بلا رجعة. كيف تتآمر مخابرات الدولـة على جسد. وكيف تبتزّ "المناضلين" أمنيّا من أجل اغتصاب "المناضلات" جنسيّا. وكيف أنّ حبّ فتاة تمّت خيانتها من طرف من يحبّها لصالح الدولة يمكن أن يكون كافيا للتحوّل إلى "حيوان خنثى ينكح نفسه" (ص 28) أو إلى كـائن "مخصـي وملعون إلى الأبد" (ص 30). هذا التراوح الفظيع بين الجنسي والأمني في سـردية الجسد هو ما منح النص نكهة مريبة. إنّها نكهة الخراب، ليس الخـراب الـذي "تعيشه" بل الذي "تساهم فيه" (ص 31)، وأنت تعرف أنك موجود بعد الكارثة

بلا رجعة. لا يعاف المؤلف أيّ طارئ على الجسد مهما كان جارحا للياقة الحديثة، وليس ذلك لأسباب فقهية. قال: "كان مستحيلا أن تضرط ضرطة واحدة دون أن تصل إلى الحزب وإلى الأجهزة الأمنية" (ص 32). الضرطة والدولة. أيّة علاقة سردية هذه؟ هذا لا يدخل في باب الرسائل الجامعية في فقه الضراط في أيّ كلية دينية في الشرق الأوسط. لكنّ القصد هو أنّ الدولة تحصي كلّ ما يطرأ على الجسد المحكوم وكأنّه مزرعة مقدّسة للسلطة. أنّ أبسط حاجة بشرية يمكن أن تصبح لعنة أو معلومة مخابراتية تضع الدولة في خطر. طبعا، كان أفلاطون من قبل قد نبّه إلى أنّ أقلّ اختلال في الموسيقى داخل المدينة يمكن أن يضعها في خطر. أيّ نشاز هو خطر على تصوّر الدولة لنا. قال: "الهدف 12 أكل شوربة في مطعم ججو بصحبة الهدف 13..." (ص 34). أن يأكل الجسد هو طبعا مشكل خطير ويهمّ الدولة. لكنّ التبليغ عنه أهمّ من الغذاء. وفي حالة دخول الدولة الهووية في حرب ضدّ عدوّ هلامي بلا ملامح، هي تبدأ في إعدام مواطنيها لأنّهم تحوّلوا إلى أجساد تصعب مراقبتها بشكل جيّد.

إنّ إعدام الأمّ بوصفها عدوّة الدولة يجعل الراوي- المنخرط في حزب الدولة والمطالب بالوفاء التراجيدي الذي ذكره سوفوكليس في أنتغون- يقف في تلك المنطقة المستحيلة من الانتماء: إنّه يكره السلطة لكنّه يحبّ "العَلم". وحين يتمّ استدعاؤه لتسلّم جثّة أمّه التي تمّ إعدامها، هو يتسلّم موته ولكن بلا هويّة مناسبة. قال: "في غرفة جانبية كتبت ورقة تعهد بأن لا أقيم مناحة ولا أنصب عزاء. مراسيم الجنازة كانت أن أبكي وحيدا، ثم أن لا أفتح النعش. بأصابعي المتجمدة والليلكية وقعت التعهد واستلمت النعش بعد أن دفعت ثمن إطلاقات الإعدام" (ص 46). بعض الجنائز أكبر من طيف الحاكم، ولذلك هو يحرص على تحجيم الحدث الذي يثيره بعض الموتى. يتعهّد الجسد السياسي بأن يمتنع عن أيّ مناحة قد تُحرج الدولة، لأنّ بعض البكاء يمكن أن ينقلب إلى مظاهرة أخلاقية ضدّ شرعيّة ما. لكنّ نصب العزاء هو أكثر خطورة من كل ذلك: إنّه عمليّة تنصيب لدولة أخلاقية من نوع آخر. من يقبل العزاء يقبل نوعا من التكريم الذي يزعج الدولة. ما تتركه الدولة للموتى هو أن يتحوّلوا إلى مناسبة خاصة للبكاء، ليس البكاء

العمومي بل البكاء المتوحد. أن تبكي وحيدا هو اعتراف بأنّ الجثة التي ترثيها هي عار أخلاقي على المجتمع وبأنّه لا أحد يمكن أن يشارك أو يتقاسم هذا العبء الأخلاقي الذي لا يُحتمل. ولكن لأنّ الميت ليس جثة فقط بل قدرا معيّن من حرمة الجسد فإنّ الدولة تحرص حرصا مثيرا على تغليق النعوش وتحويلها إلى صندوق أسود. بعض الجثث يمكن أن تتحوّل إلى نصّ أو إلى شفرة سياسية. ولذلك يجب أن تبقى محجوبة عن أنظار المتطفلين ولو كانوا أهل الميّت. بل أكثر من ذلك: ربما كانت الجثة جثة جسد آخر مجهول الهوية. وأنّ البكاء عليه كان مضيعة أخلاقية لا تُغتفر. أو ربما كان الصندوق فارغا، وأنّ النعش كان تقنية هويّة بيو-سياسية لعقاب الأحياء بوصفهم مسئولين أيضا عن انتمائهم إلى أيّ قريب منهم. مسئولون إلى حدّ ضرورة دفع ثمن الرصاصة التي تقتلهم. إنّ دفع ثمن الرصاصة يجعل إعدام الأمّ حدثا يهمّ الدولة، وبالتالي حدثا تاريخيا أو "جزءٍ من التاريخ"، قال.

هذا المواطن الذي أُعدم القسم الهووي من ذاته، هو الذي يُرسَل إلى الحرب، دفاعا عن الوطن. قال: "لكن الوطن يحتاج إلى شراسة وقوة وأنا هش للغاية" (ص 58). ولذلك ينقلب المواطن إلى هارب من الجبهة. إنّه يسيء التوجّه في الوطن. ويصبح متّهما. كلّ من لا يواصل الحاكم الهووي في أيّ اتجاه هو متهم. و"عندما تتحول إلى متهم يبدأ المكان بأكلك"(نفسه). إنّ المكان ليس جغرافيا فقط؛ بل هو مساحة انتماء إلى أنفسنا. والدولة هي آلة الانتماء بلا منازع. تُعدم الأمّ وتطالب ابنها بمواصلة الوطن بوصفه الشكل الوحيد من الانتماء. إنّ المكان يأكل المتهمين بأن يحوّل الأرض من تحتهم إلى "لا-مكان" عليهم أن يسكنوه باعتباره "ثيمة عدمية" (ص 64)، أي بساطا مناسبا لإجراء "ميتات متتالية" (ص 65) على جسد وحيد، دون أن يكون واحدا دوماً.

بقي أن يقوم السارد باختيار أخير: إمّا أنّ الموت حقيقي أو أنّه مجرد مشكل سردي. وحين جلس إلى قبر الأمّ مرة أخرى، حاول أن يفصل بين موتها وبين ذاكرتها. قال: "جلست أمامها مباشرة حالماً أنها لم تمت لكنها اختارت أن تكون تحت التراب" (ص 68). الموت واقعة مختلفة عن الغياب. يموت الناس من المرض؛

لكنّ الدولة لا تقتل مرضاً، بل تستعمل موت الناس كطريقة غياب مناسبة لها. من يرفض التحوّل إلى مسمار في عجلة لا تراه يمكن أن يُقتل، لكنّه لم يمت. إنّه غاب فقط. أي اختار أن يكون تحت التراب، وليس فوقه. أكثر الذين صنعوا أفقا للتاريخ هم الذين غابوا عن نظر الدولة كي يروا أنفسهم. الغياب هو حدث للذاكرة. وليس للموتى.

في هذا السياق الذي يرشح بالموت يقدّم المؤلف بطل روايته باعتباره كاتبا فاشلا أو يعاني من ألم الكتابة. كاتبًا حزينًا. هذا الحزن يقوده إلى نوع من القراءات. إنّه يقرأ كتاب فوكو "الجنون في العصر الكلاسيكي"، ويتساءل: "لم أعرف لماذا يهاجمني الحزن بهذه الكثافة" (ص 73). إنّ الكتابة هي قراءة حزينة. ومن يكتب هو يشعر فقط بتحسّن في حالة حزنه. فقط لأنّ أبطال روايته التي ينوي كتابتها هم أموات يسكنون في توابيت مستلفة من أحد الجوامع، بل هم أموات مدفونون فوق أموات آخرين، "فوق القبور القديمة وتتضح المأساة ويضيع منكر ونكير وتبدأ كوميديا إلهية" (ص 77). الموت الروائي هو مكافأة الكاتب الذي هرب من جبهات الموت كي لا يُقتل من أجل وطن لا يراه. لكنّه عاد إلى تجريب موت يبدو متتاليا ومنزوع الهوية: إنّه موت الذين لا مكان لموتهم. ويشعر أنّ مراسيم عذاب القبر لن تتمّ. فقط لأنّ هويات الموتى قد اختلطت وتبعثرت فوق بساط إلهي كوميدي من دون سابق إنذار. في الشرق الآلهة جدّيون بشكل شرس. لكنّ المشكل الجديد هو أنّ الموت قد أصبح "موتا مجانيّا" (ص 78). موت لا يغطي تكاليفه الأخلاقية. ولذلك يخالج الراوي ما خالج كافكا: "كم تمنيت لو أني أتضاءل وأصبح عبارة عن حشرة" (ص 79). وحدها الحشرة يمكنها أن تسخر من دولة الخراب. وفي هذا المقام علينا أن نقرأ رغبته الجامحة: "أريد أن أكون بدويا من جديد وأغرب مرتحلا عن هذه الفجيعة" (ص 82).

لا يتعلق الأمر بمجرد حلم روسوي بالعودة إلى الطبيعة. أن ترغب في أن تصبح بدويا مرة أخرى هو موقف ما بعد-تاريخي. إنّه لا يعني أقلّ من وضع وجود الدولة الحديثة بأكملها في أفق العرب الحاليين موضع سؤال. الارتحال لم يعد ممكنا. نحن في اللامكان. ربما يكون دولوز على حق حين بسط فكرة "بدو أو

رحّل المدن"، فكرة جذمور ينتشر في كل اتجاه بحثا عن عشب الروح دون أيّ مزاعم عمودية حول من يكون. لكنّ الإنسان في الشرق لئن خاب ظنّه في الدولة فهو لا يزال يعوّل على الله. قال: "كلّنا خونة وسقط متاع ليس لنا إلا الله. لكن الله لا يعيرنا اهتمامه القليل" (ص 83).

يخيّم على كلّ ردهات الرواية تعاون عدمي مع الله الشرقي على احتمال الخراب. ولكن ليس على تجاوزه أو الخلاص منه. تشبه الرواية كلها نوما "فوق أسمال العالم" (ص 84). والخراب هو خارطة فقط، خارطة ألم لا يجب التخلص منه مقابل أيّ بؤس مريح. الخراب هو عنوان تحوّل العالم إلى مسكن رثّ، حيث تبدو السماء وكأنّها لا تدير شؤون نفسها بشكل مناسب، وحيث يشعر الناس أنّ المطر هناك هو "مطر غبي" (ص 85)، وليس وعداً بأيّ ربيع. الخراب هو خارطة اللامكان. قال: "لم أكن أعرف إلى أي مكان يمكنني التوجه، ليس هناك مكان أصلا"(نفسه). لكنّ أملا شرسا سرعان ما يبعث الحياة في رفات الروح التي يئست من العالم لكنّها مازالت تحتفظ بقدر مخجل من الانتماء. قال: "بغداد كائن حيوي" (ص 87): كل حجر فيها يحتمل كمّا من التاريخ لا يُحتمل. ولذلك يردّد الرواي: "الآلهة تريدنا أن نكتب" (ص 93). ويعترف في مرح ميتافيزيقي: "ليس للموت معنى راديكاليّ" (ص 99)، لأنّ تشيّؤ الزمن لا يجعل منّا حشرات بالضرورة. ولذلك تبدو الحياة، التافهة، اليومية، الوسخة بأدران القبح العاري، بمثابة ثأر مرح وراقص من واقعة الموت. وإذا كان مطلب الإنسانية يتخطى قدرات الإنسان الشرقي فإنّه أيضا ليس حشرة. "إنّه يعسوب يسير على أربع في الحياة الفانية" (ص 100). هذا الوضع الوسط هو الراحة السردية التي نصّبها المؤلف في أفق أبطاله: على الأجساد أن تترك السماء لنفسها وأن تسكن الزمن الرديء بلا ادعاءات تتجاوزها. "المصلون يخرجون من الجوامع ونحن نتبول في الطرقات، زرافات ووحدانا، كل يسعى إلى شيئيته وخواصه الفلسفية" (ص 101). هذه المساواة الأنطولوجية بين الصلاة والتبوّل لا تهدف إلى التجديف على أيّ شعيرة دينية؛ بل فقط إلى التذكير بما يحتوي عليه الجسد البشري من حالات أخلاقية متساوية. ولذلك سرعان ما يردف الرواي: "الشهداء أكرم منا جميعا"(نفسه). وحدهم الشهداء يقفون ما وراء آداب الجسد.

ثمّة مفارقة تخرم روح الراوي وربما الإنسان الشرقي بعامة: إنّه يحبّ الله لكنّه يكره المتديّنين. ينزعج من صوت المؤذّنين لكنّه يريد "مشاهدة الله" (ص 104). وهذا الازدواج الفظيع لا يقتصر على النزوات الطقوسية. بل هو يخترق ماهية الشرقي. قال: "نحن شعب، كنت أفكر، همجي، متنور. قدرة الهمجية تعادل قدرة الاستحواذ على مصائر الآلهة" (ص 107). الإله والجنس يتجاوران في كل ركن من الجسد. أمّا ما يضفي على هذا الركح نكهة خاصة فهو تيمة الوطن الذي يقدّم وجبة واحدة: الموت العاري. قال: "لكن الوطن كان يكرهنا" (ص 108). كذا، ينصّب المؤلّف في كل مرة كرهاً غير شخصيّ يوشك القارئ على التعاطف معه. كلّ يتضافر مع هذا الوطن من أجل تأمين وجبة الموت اليومي: "رايات الشهداء المتخمة بالوجع القصديري" (ص 105) و"قصص مفجعة عن الموت المتعدد" (ص 108) و"الجبهة بحاجة إلى أموات جدد"(نفسه). يتعلق الأمر عندئذ بوصف "فوضى روحية" (ص 109) هي مكافأة الحيوان السياسي على مشاركته الحثيثة في وطن لا يحبه. وهكذا حين يلبّي نداء الوطن هو يلبّي نداء الموت. يدعو الحاكم الهووي إلى الموت من أجله، فقط لأنّه استولى على الوطن وحوّله إلى مزرعة داخلية لتدريب البشر على قتل "الخارج" مهما كانت طبيعته. ما عدا ذلك هم مادة مناسبة وشهية للموت الخاص. وعلى الجبهة كلّ ما يتحرك هو "شيء" فقط. قال: "الشخص الواقف أمامي، بعيدا وضمن مدى النار يتحول إلى شيء فقط. شيء لا إنساني. وكنت في اللحظة المناسبة ألتقط الرأس وأطلق عليه الرصاص" (ص 110). حرب الحاكم الهووي ليست حربا ضد عدوّ حقيقي. هي تمرين إضافي على الموت. ولكن بوسائل أخرى. حرب للتشيّؤ فقط. هي مراقبة حثيثة للانتقال من الشخص إلى الشيء. ولكن تحت اسم الإنسان. وهكذا ينجح الحاكم الهووي في قطع صلة البشر ببشريّته عبر قتل الآخر مجاناً. قال: "كنت أقتل. لكنه قتل مجاني لا يحاسبك عليه أحد. الجندي المقابل لي في الساتر الترابي لا يشكل لي حالة إنسانية. إنه رقم. شيء يتحرك، لعبة كمبيوترية وعلي اصطياده قبل أن يهرب"(نفسه).

تجري مقايضة أخلاقية بين الموت والتشيئ. والهدف هو طرد الإنسان من أفق ذاته وتحويله إلى ما أطلق عليه الفيلسوف الإيطالي أغمبن "الإنسان

المهدور"(homo sacer). ما يدعو إليه الحاكم الهووي هو معاملة بعض البشر على أنّه موضوع مناسب لقتل مجاني. وهو مجاني في معنى أنّه مهدور ليس فقط قانونيا كما هو حال الرومان بل أخلاقيا أيضا. لنقل: إنّه مهدور إنسانيّا أيضا. ولذلك هو لا يشكّل "حالة إنسانية"، لأنّه "رقم" أي علامة اعتباطية على حالة كمّية. وعندئذ لا يبقى من البشرية غير "الحركة" و"البعد الافتراضي" و"فرصة الصيد" وخط "الهروب". هذا التحويل النسقي لوجه "العدو" - عدو الحاكم الهووي- إلى "لا-هوية"، إنّما يؤدّي إلى تفريغ القتل من محتواه المعياري: إنّه قتل "بريء" تماما ممّا وقع. القتل البريء هو مكافأة الحاكم الهووي لأعوانه في مقام يحوّله إلى إله شرقي نموذجي: يستبدّ بواسطة الغفران. قال: "لم أكن أشعر أني قاتل... لم أشعر بإنسانية الطرف المقابل" (ص 110). وفجأة يفرض علينا الراوي أن نميّز بين الموت والقتل: إيقاع الموت بالأشياء ليس قتلا. القتل لا يصبح مذنبا إلاّ ضدّ البشر. لكنّ استعمال الموت كتقنية وطن إجباريّة ضد أشياء تتحرّك في أفق الوطن هو لعبة كومبيوترية أو صيد بشري لا تحرّمه دولة الهوية بل تفرضه على مواطنيها.

لكنّ الموت ليس حكرا على الآخر. فمن يهرب من الجبهة ينقلب سريعا إلى موضوع للقتل. قال: "أحد الجنود من فصيلي هرب، لم يكن قادرا على الموت، على صنع الموت... كنت أخشى من النائب الضابط أو العريف أن يلمحه وهو يصوب البندقية ويرمي المساحات الفارغة من الإنسانية... كان ينبغي له أن يقتل من أجل أن يعيش" (ص 111). الموت تقنية وطن، ومن لا يتقن قتل الآخر يُتّهم في وطنيّته ويُقتل. صناعة الموت جزء من أدب الانتماء. هكذا تعلّم دولة الهوية الحديثة. ولذلك هي تعاقب كل من يهدر رصاص الوطن في الرمي على "مساحة فارغة من الإنسانية"؛ فمن يفعل ذلك يهدّد الفرق الصارم الذي تضعه دولة الهوية بين استعمال الموت والقتل. مجرد إطلاق الرصاص هو استعمال للموت ولكن من دون قتل. توجيه الموت نحو المساحات الفارغة من البشر هو إذن خيانة. وتستحق القتل. لأنّ القتل أكثر من توجيه الموت نحو عدوّ ما. إنّه إطلاق الرصاص على مساحة الإنسانية بما هي كذلك. وحده الإنسان يجب أن يُقتل. أمّا الشيء فهو

يموت. ولا يشعر الراوي بأيّ تعاطف مع الشيء اللا-إنساني الذي يموت. ورغم ذلك فإنّ حدودا ما لم يستطع أن يتخطّاها في معاملة الموت.

قال: "... وقع بين أيدينا أسرى... وأدهشني أحد الجرحى الصغار في العمر حينما اندلقت مصارينه خارج جسده... كان ميتا إلا أنّه لملم مصارينه ووضعها في بطنه الجريحة.. نشأ بيننا حوار مكتوم. لكني أريد قتله من أجل تخليصه من العذاب... كان طفلا... بعد إطلاق النار شعرت برغبة كبيرة في أن أموت أنا أيضا" (ص 112-113).

ينجح المؤلف بشكل مزعج هنا في بيان كيف أنّ الموت لا يعرف الحدود بين القاتل والمقتول. إنّه حالة عبور فظيعة من مساحة إنسانية إلى أخرى. وفجأة يسقط الفرق الفولاذي بين من يحمل البندقية ومن يسكن جسماً مشوّها بالموت. الموت يعتدي على هويات الأشياء. ويسخر من الحدود الأخلاقية التي يدسّها الوطن بين الأجساد. ثمّة "تخريب للروح" لا يراه الوطن، لأنّه ينتمي إلى مساحة إنسانية أوسع من هويته. وتيمة الرواية كلّها هي ضرورة المسارعة إلى كتابة تاريخ الخراب، خراب العالم من حولنا، قبل أن ينجح حاكم هوويّ آخر في تنصيب لافتة ما بعد الكارثة. وتلقين الأجيال وصفة النسيان المميتة.

وإنّ من أكثر صفحات الرواية روعة هي أكثرها كلبيّة. لكنّها كلبيّة إنسانية هذه المرة. حيث أنّ الجسد الإنساني قد ظلّ يمنع الراوي من مشاركة كلاب بغداد مرحهم الليلي. إنّ جسم الكلب يستعمل كل المكان ولا يخشى أيّ مراقبة أخلاقية. قال: "روح الكلاب تسكنني لكني أتمتع بجسد إنساني وهذا ما حز في روحي" (ص 116). حتى لو عرفنا أنّ العالم مساحة كلبيّة واسعة النطاق فنحن لن نستطيع التمتع بها. إنّ "تساؤلات الخراب" ظلّت معلّقة على وجه الطفل الذي أطلق عليه الرصاص كي يخلّصه من الحياة التي لم تعد ممكنة. قال: "كان يحيل كل شيء في حياتي إلى خراب رائع" (ص 117). لكنه "ليس خراب جميلا. ليس منعشا ولا جميلا أن تقتل إنسانا وجدت في جيبه صورة أمه" (ص 118). الرائع يواصل الاحتفاء بالعالم الذي تحوّل في الأثناء إلى "بيت الأموات الكبير" (ص 117) لكن الجميل لم يعد ممكنا. الجميل يحتاج إلى كمّية هشّة تماما من الإنسانية، ليس أكثر خطرا عليها من عبور الموت بين أصابعك.

وهكذا يمضي بنا المؤلف قدماً إلى الحدّ الذي تصبح فيه كتابة الرواية نفسها الدواء الوحيد المتبقي لمن عبره الموت بلا رجعة. تتبلور صورة مثيرة عن قدر الكاتب: إنّه ذاك الذي عبره الموت و لم يعد يمكنه الرجوع إلى عالم الحياة من الجهة المناسبة. قال: "لن أكتب" (ص 125). لكنّ "الشعور بأن العالم لم يزل بخير" (ص 128) يزعج الكاتب ويعيده إلى نقطة الانفجار الكبير. كان لا يزال يردّد دوما أنّه في حاجة إلى إجازة في بعقوبة من أجل التفرغ للكتابة، لكنّه لم يعثر على هذا المكان في أي مكان. إنّ دخول اللامكان كان بلا رجعة. وفي خضمّ هذا اللامكان يأخذ المرء قراره بأن يصير كاتبا. قال: "فاجأت الجميع بأن قلت إني سأكون كاتبا. كلهم عض شفتيه. قالوا لي لماذا؟ أتريد أن تكون جوعا؟" (ص 132). هل غيّر الموت هويته؟

حين يتحوّل المرء إلى كاتب فهذا ليس قرارا مهنيّا عاديا. إنّه لا أقلّ من تغيير العلاقة مع موته. لن يكون الوطن هو أفق الروح هذه المرة بل الكتاب. ليس هذا الكتاب أو ذاك. بل الكتاب باعتباره إمضاء ميتافيزيقيا خاصا بنوع من البشر. هم سكّان الشرق. لكنّ منزلة الكتاب قد انفجرت في زمن ما بعد الكارثة. ربما لا يزال الكتاب مقدّسا في وعي الناس. لكنّه صار "مسروقا". وهكذا بدلا من أن يكون الراوي كاتبا لرواية تحمل إمضاءه هو قد تحوّل سريعا إلى سارق يومي للكتب الرائعة. قال: "الكتاب المسروق دائما كان متعة لا توصف... عرفت كل مكتبات بغداد الضخمة وسرقت من كل تلك المكتبات، كتب غارسيا ماركيز.. ونيتشه.. وتفسير الجلالين والنفري والطواسين.. كل الأنبياء كانوا في مكتبتي" (ص 133).

لا يتعلق الأمر بالسرقة كجريمة اجتماعية بل بالسرقة كموقف روحي من الكتب. والسؤال هو: كيف يمكن الولوج مباشرة إلى روح الكتب دون المرور بالعلاقة العمودية والجبانة مع المدرسة؟ قال: "كنت أشعر أن المدرسة هي عبارة عن عار شخصي"(نفسه). ولكن لماذا غادر الكاتبُ المدرسةَ؟ ما أزعج الراوي هو أنّ المدرسة تحول دون مواصلة "مسيرة الاندهاش من العالم" (ص 134). إنّ المدرسة الحديثة هي وسيلة الهوية بامتياز. إذ يعمل الحاكم الهووي على تعليب

وعي الأطفال بحيث يحتاجون إلى الوطن. ومن ثمّ يحوّلهم إلى مادة استهلاكية للهوية. إنّ وظيفة المدرسة الحديثة هي إخراج العالم من أفق الأطفال وتدريبهم على الحياة اليومية في وطن بلا عالم. المدرسة تقنع الطفل بأنّه حيوان مدجّن عليه أن يحترس من أيّ رفع للبصر أعلى من الوطن. قال: "كنت أشعر أني شيء مختلف. نبي مشرد. إله جديد" (ص 142). الاختلاف والنبوة والتألّه علامات على تشرد ميتافيزيقي لا تحتمله المدارس.

فاتحة

الصمت أحد مخاطر الكلام

"ما لا يُقال ينبغي إسكاته (!). هكذا ختم المنطقي النمساوي، فتغنشتاين، الفيلسوف الوحيد الذي يزاحم هيدغر على إكبار المعاصرين، أحد كتبه. كان يعني أنّ ما لا يمكن قوله بشكل منطقيّ، أي بشكل تتماهى فيه أفكارنا مع لوحات الأشياء في العالم، هو أمر يخرج من فلك العبارة ويدخل مساحة الإشارة. وما يُشار إليه فحسب لا يُقال. نعني يخرج عن بنية الحقيقة كما يرضى عنها العلماء. ولكن هل السكوت هو الشكل الوحيد من الصمت في أفق البشر؟ بعض الأشياء نسكت عنها لأنّها تؤلمنا أو تؤلم من نحبّ. أو نعاقَب على التصريح بها للجمهور. وفتح باب التأويل للجمهور كان جريمة فقهيّة لدى أسلافنا. لكنّ ما نسكت عنها يوجد أو لا يزال يوجد بفضل اللغة وفي نطاقها. إنّ المسكوت عنه- وهو آلة كلاميّة خطيرة جدّا في نظام الخطاب داخل دولة الملّة إلى نهاية القرون الوسطى- كان جزء لا يتجزّأ من مساحة المنطوق به، ولا معنى له إلاّ بالنسبة إليه.

تغيّر المجتمعات مساحة المسكوت عنه بقدر ما تغيّر من نفسها. وكلّما كانت هويّة مجتمع أو شعب ما مهتزّة أو مضطربة أو قلقة أو ملعونة أو مكبوتة أو محاصرة.. تكون مساحة السكوت واسعة ومقنّنة وتحت المراقبة. نحن لا نسكت إلاّ بالقدر الذي يفرضه نظام الكلام في مجتمعنا، ولذلك ينبّهنا هيدغر إلى أنّ السكوت لا يعني أن يكون المرء أخرسا: الأخرس، حسب هيدغر، لا يملك أيّة إمكانيّة كي يثبت أنّه يمكنه أن يسكت، كذلك فإنّ من لا يقول شيئا لا يستطيع أن يسكت. إنّ القدرة على السكوت هي حسب هيدغر جزء من ماهيتنا لأنّنا نوجد بما نقول.

ربّما ما دمّرته الحياة الحديثة هو قدرة الناس على الصمت. وعوّضتها بمجرّد مهارات مؤقّتة على السكوت. ولا نجازف إن قلنا إنّ عديد المجادلات اليوم، وخاصة المرئيّة منها، هي أشكال رديئة من السكوت عمّا ينبغي قوله. يتمّ تنظيم فن السكوت عن أجزاء حميمة من أنفسنا أو من علاقتنا بالغير أو عن مساحات خطيرة من آلة السلطة التي نخضع لها، وغالبا ما يتم ذلك دون علم منّا أو عن طواعية كجزء من ميثاق الحياة الحديثة،- وهو تنظيم جيّد غالبا. نعني له قدر من النجاعة ينجح مجتمع ما في إرسائها كشرط عميق لاستقرار هويته.

نحن نميل عادة إلى حصر السلطة في الممنوع والمقدّس والمحرّم. نعني في الدولة والدين والجنس. لكنّ المسكوت عنه لا ينحصر في دوائر القانوني أو الشرعي أو الأخلاقي. ثمّة مساحات من الصمت تمّ ابتلاعها في تقنيات السكوت التي يفرضها شكل الحياة التي نعتنقه. ما اخترعته الحداثة هو "أقلمة" الدولة: تحويلها إلى إقليم مغلق على نفسه. ومن ثمّ فإنّ أيّ كلام في السياسة هو جزء من خارطة المسكوت عنه حتى تحتفظ تلك الدولة بمستندات كافية عن منطق وجودها وأسرار سلطتها؛ وما اخترعته الحداثة أيضا هو "علمنة" المقدّسات وتحويلها إلى دوائر للإيمان المنظّم أو المراقَب أو المستعمل بشكل عمومي. ومن ثمّ فإنّ أيّ كلام في الدين هو جزء من خطّة السكوت المناسبة حتى تحتفظ المؤسسة الدينية برطانة مميّزة لخطابها ومنهاجها الدعويّ؛ وأخيرا فإنّ الحداثة قد اخترعت "خلقنة" الجنس وتحويله إلى نظام أخلاقي للرغبة الحميمة في دخيلة مجتمع ما. ومن ثمّ فإنّ أيّ كلام في الجنس هو جزء من سياسة المسكوت عنه حتى تبقى مؤسسة الزواج قادرة على الاستمرار في تأدية وظيفتها التناسليّة التي هي مختلفة تماما عن الاستعمال الشبقي للأجساد.

قال باولو كويلو: "إنّ الهدف الأكبر في الحياة هو أن نحبّ. والباقي هو محض سكوت". هل يعني ذلك أنّ كلّ ما يقع خارج دائرة الحب لا يستحق اسم الكلام؟ أو لا معنى لأن نتكلّم عنه؟ ولكن كيف نفهم التقابل بين الحب والسكوت؟ قد يعني ذلك أنّ محبّة أنفسنا أو غيرها أو العالم من حولنا أو في داخلنا هي الشكل الوحيد من اللغة. ذلك الذي يحقّق الهدف الأكبر من الحياة. ما نسكت عنه إذن هو فقط ما لا يمكن أن يكون موضوعا للحب. ما لا يُحبّ ينبغي

إسكاته. أو هكذا كان ليقول فتغنشتاين. ولكن كيف يمكننا أن نبلغ إلى ذلك النوع من الحب؟

يبدو لنا أنّ الحبّ الذي يكون قادرا على تحقيق الهدف الأكبر من الحياة هو ما سمّاه هيدغر القدرة على السكوت، وهو لا يعني شيئا آخر سوى الصمت. الصمت هو الاستغناء عن المسكوت عنه في اللقاء بمن أو بما نحبّ. الشعور بأنّنا نحبّ أنفسنا أو نحبّ غيرنا دونما حاجة إلى أيّ نوع من الجدال حول ذلك. أن نحبّ وطننا مثلا دونما حاجة إلى إثبات ذلك أمام أيّ محكمة مهما كانت مبجّلة. بل أن نشعر أنّ مجرّد الجدال في ذلك هو تورّط في سياسة السكوت التي ضبطها المجتمع وأسّس عليها ركائز سلطته. السكوت قرار منهجي أو أخلاقي إزاء المسكوت عنه. وهو نوع من الحماية لإمكانية الكلام من الخطر المحدق بها. الخطر المحدق بالكلام ليس السكوت، بل الوقوع تحت سلطة المسكوت عنه. وسلطة المسكوت عنه سلطة ناطقة بشكل فظيع. قال باسكال: "إنّ السكوت هو أكبر أنواع الاضطهاد ولهذا السبب فإنّ القدّيسين لم يسكتوا قطّ".

وبهذا المعنى فإنّ السكوت مختلف تماما عن الصمت. الصمت ليس قرارا. إنّه مقام موسيقي لوجودنا غير المرئيّ، والذي لا تقوى أيّة حداثة على طمسه، بما في ذلك حداثة السكوت: كما تعبّر عن نفسها في الممنوع والمقدّس والمحرّم.

كلّ احترام لحدود الممنوع (القانوني) والمقدّس (الديني) والمحرّم (الأخلاقي) هو انخراط طوعي في سياسة المسكوت عنه. وهو شرط إجرائي للحياة اليومية. ولا يمكن لأيّ مجتمع أن يستغني عن خدمات المسكوت عنه. وليس ثمّة مؤسسة تمتلك نجاعة المسكوت عنه في تنظيم مساحة العمومي ومراقبتها.

لكنّ ما يجمع بين النفوس البشرية ليس فقط ما هو عمومي، أي ما هو ذاكرة رسميّة، منظّمة بخطاب قانوني أو ديني أو أخلاقي- بل ما يجمع بينها كما بخيط لامرئيّ هو حسب نيتشه النسيان أو القدرة على النسيان. إنّ النسيان هو شكل الصمت الوحيد الذي يجعل الحياة قابلة لأن تُحبّ.

ما يحتاجه الوعي البشري حتى يظلّ حيّا من الداخل هو حسب نيتشه "قليل من الصمت" وهو السند الأكبر لما يسمّيه "النسيان النشط": لا نصمت، أي لا

نُشفى من وقع المسكوت عنه، إلاّ بقدر ما ننسى. وحسب تعبير نيتشه "ليس يمكن أن يكون ثمّة سعادة ولا صفاء ولا رجاء ولا فخار ولا **حاضر** من دون نسيان...[لكنّ] هذا الحيوان النسّاء ضرورة، الذي يمثّل النسيان عنده قوّة، وشكلا من **الصحّة** المنيعة، ما لبث أن استنبت لنفسه ملكة مضادّة، **ذاكرةً**، بعونها يتمّ، في حالات معيّنة، تعليق النسيان،- نعني في الحالات التي يجب فيها أن توعَد الوعود".

وحده الصمت يساعدنا على النسيان النشط، أي على النسيان الذي ينتج الحب. فبعض المجتمعات تحوّلت إلى آلات عملاقة للضغينة، أي لحراسة الذاكرة بدون أيّ قدرة على الصمت. وهي تراقب عن كثب وبمبضع فظيع كلّ أجهزة المسكوت عنه وتعمل على صيانتها بهوس إبليسي. لكنّ الحياة لا تتوقّف عند من لا يؤمن بها أو ينتحر. الحياة هي إمكانية المحبّة المتاحة للبشر في أفق مجتمع ما. لكنّ الحبّ مهدّد دوما بذاكرة لا تثق به. وهكذا فإنّه ليس ثمّة من أساس عميق للمسكوت عنه في ثقافة ما مثل صناعة الذاكرة باعتبارها الجهاز الأخلاقي الوحيد لتحقيق الوعود. ربما، لا يظهر المبدعون إلاّ بسبب ثقوب ما في ذاكرة المسكوت عنه من حولهم.

انتهى

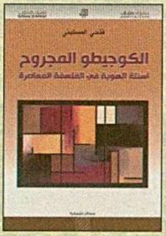
الهجرة إلى الإنسانية

بعض الناس كالثقوب السوداء، يمتصّون حياتك ولا يعطوك شيئا. ولأنّ الحياة ضرب من النور، فإنّه ليس أسهل من تبذير الحياة: يشربها ثقب أسود، ويجعل من روحك جدارا يمكن لأيّ كان أن يكتب عليه ما يشاء، ويمرّ. الثقب الأسود قد يكون وجهاً، منقبا، فالنقاب أيضا ثقب أسود. إنّه يمتصّ كميّة النور التي تنتظرها من أيّ قادم نحوك، ولا يصل أبدا. أمّا حين يدخل شعبٌ بأكمله في ثقب أسود، ويكون لديك عندئذ شعب منقّب، فعليك أن تتوقّع وجهيّة من نوع جديد تماما: تلك التي تميّز من لم يعد يحمل وجها أصلا، لأنّه لا ينظر إلينا، ولا يعترف بالأفق الذي نقف فيه.

ولكن ما معنى أن نفكّر تحت ثقب أسود ؟ وهل يمكن لمن لم يعد يرى وجهَ أحد أن يفكّر ؟ أليس التفكير هو تبادل ذلك النور الذي تلقيه العيون على الوجوه حتى يصبح اللقاء البشري ممكنا، فتبدأ قصّة ما ؟ - الثقب الأسود قد يكون شارعا. بعض الشوارع أكلت حيوات كثيرة في يوم واحد. وحين تمرّ أمام مجموعة من صور الشهداء الذين تجمّدت وجوههم عند نظرة واحدة، إلى الأبد، تفهم كم أنت داخل ثقب أسود لا يحبّك. وإذا بالشوارع تتحوّل إلى مجموعة من الجدران التي نسيت أنّها واقفة منذ وقت طويل. ولم تعد تحمل أيّ شيء من أجلنا على كتفيها. وتنصحنا بالمرور من مكان آخر.

فتحي المسكيني

- فيلسوف من تونس.
- صدر له:



ISBN: 978-614-02-1492-7
9 786140 214927

كلمة KALIMA

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

دار الأمان الرباط

منشورات ضفاف
Editions Difaf
editions.difaf@gmail.com